DER GESELLSCHAFTS- UND STAATSBEGRIFF PLATONS

AUF DER GRUNDLAGE SEINER IDEENLEHRE ENTWICKELT

VON

DR. BARTH. LANDHEER

N.V. NIJGH & VAN DITMAR'S
UITGEVERS-MIJ, ROTTERDAM

DER GESELLSCHAFTS- UND
STAATSBEGRIFF PLATONS

DER GESELLSCHAFTS- UND STAATSBEGRIFF PLATONS

AUF DER GRUNDLAGE SEINER IDEENLEHRE ENTWICKELT

VON

DR. BARTH. LANDHEER



ROTTERDAM · MCMXXIX
N.V. NIJGH & VAN DITMAR'S UITGEVERS-MIJ

INHALTSANGABE.

KAPITEL I.

Die philosophischen Voraussetzungen des platonischen Staats- und Gesellschaftsbegriffes.

KAPITEL II.

Die Stelle des Staates in der Ideenwelt.

KAPITEL III.

Die Auswirkung der Staatsidee.

VORREDE.

Die vorliegende Arbeit entstand ursprünglich als Dissertation zur Erlangung des staatswissenschaftlichen Doktorgrades an der Universität Wien. Dem dortigen Gebrauch in der Zeit nach der Inflation gemäß, kam es damals nicht zu einer Drucklegung.

Wenn es jetzt, nach zwei Jahren, noch zu einer Herausgabe kommt, so ist dies auf das freundliche Interesse einiger Fachgelehrten und den Wunsch des Verfassers, einer Arbeit, die eine Lebensperiode abschließt, die sonst übliche Form zu geben, zurückzuführen.

Die Arbeit versucht den Staatsgedanken des Platon so rein wie möglich aus seiner Ideenwelt herauszuarbeiten. Dies brachte ein Eingehen auf philosophische Probleme mit sich, obwohl diese nur so weit berührt wurden, wie es die Frage nach dem Staat notwendig machte. Aber auf dem Gedanken, daß der platonische Staat aus der Ideenlehre heraus verstanden werden muß, baut sich die Arbeit auf. So wie die Ideen bluthafte und visionäre Gestalten sind, so ist der Staat lebendige Gemeinschaft und schöpferische Ganzheit. Nur eine universalistische Auffassung kann dem platonischen Staatsgedanken in seiner ganzen Tiefe gerecht werden.

Staat und Gesellschaft als Äußerungen geistiger Gemeinschaft zu sehen, war die Lehre, die ich aus meinen Studienjahren bei Herrn Professor Othmar Spann aus Wien heimnehmen durfte. Dafür, daß er mir die Augen für den Unterschied toter und lebendiger Staatswissenschaft öffnete, so wie für das Interesse, das er meiner Arbeit zuteil werden ließ, möchte ich ihm an dieser Stelle meinen aufrichtigsten Dank darbringen.

Köln, im Mai 1929.

BARTH. LANDHEER.

KAPITEL I.

Die philosophischen Voraussetzungen des Platonischen Staats- und Gesellschaftsbegriffes.

I.

Die Frage nach dem Wesen der Dinge, welche hier als Ausgangspunkt gewählt wird um eine Grundlage zu schaffen für die Betrachtung des Wesens des Staates, war für Platon nicht irgend ein Problem in der Gesamtheit derjenigen, die sich dem denkenden Geist auftun, sondern es war jene Frage, woran das Denken seines Lehrmeisters Sokrates ansetzte. Um darüber Aufklärung zu erlangen trieb der Weise Athen's sich auf Märkten und Plätzen herum, mischte sich erwartungsvoll unter die Zuhörer eines die Weisheit versprechenden Sophisten, um bald wieder enttäuscht von dannen zu gehen oder einzugreifen in das Gespräch, um den Sophisten zum Bekenntnis seines Nichtwissens zu zwingen.[1]) Und seine stereotype Antwort auf die Frage: ,,Wie er es sich denn vorstelle," war, daß er nichts wisse und daher auch nicht belehren könne. Aber wenn er auch nichts zu wissen scheint, eines weiß er doch: die Form des Wissens, wie Wissen erlangt werden kann, wenn es überhaupt erreichbar ist. Und indem er zeigt, wie das wahre Wissen immer begrifflich sein muß[2]), ist er zum Bahnbrecher der Wissenschaft geworden. Denn auf jener Grundlage war es Platon und Aristoteles möglich ihre erhabenen Gedankengebäude zu errichten und wenn hier näher auf das Problem des Sokrates eingegangen wird, so hat

---

[1]) Siehe Platon: Apologie. Uebersetzt v. Apelt (Meiner, Lpz.) S. 30 (St. 21): ,,Es scheint also, ich bin doch noch um ein kleines Stück weiser als er, nämlich um dies: was ich nicht weiß, das bilde ich mir auch nicht ein, zu wissen."

[2]) Und das im Begrifflichen, im Geistigen auch nur Wirklichkeit ist! Im Gegensatz dazu die Auffassung der modernen Sociologie, so z.B. Simmel: ,,Sociologie" S. 5: ,,Einheit im empirischen Sinne ist nichts anderes als Wechselwirkung von Elementen". Vgl. auch von Wiese: ,,Allgemeine Sociologie" Lpz. 1924, S. 2—8 und A. Vierkandt: ,,Gesellschaftslehre" S. 28: ,,Eine Gesellschaft ist eine Gruppe von Menschen, sofern sie der Träger von Wechselwirkungen ist."

dies nur den Zweck um durch Darstellung der geschichtlichen Entwicklung dem Verständnis für die Platonische Lehre einen Unterbau zu schaffen. Es erhebt sich hier die Frage nach dem Schicksal des Sokrates, denn daß ein derartiges Ereignis nicht bloß auf persönliche Motive zurückzuführen ist, möge bei einem so tief im Weltgeschehen verankerten Menschen wie Sokrates als feststehend angenommen werden.[1]) Was machte den Sokrates bei seinen Zeitgenossen, sowohl bei den aristokratisch wie bei den demokratisch gesinnten, so verhaßt, daß sie ihn zu Tode verurteilten? Als ausschlaggebend für die ersteren mag die Vernichtung des „apollinischen" [2]) Menschen angenommen werden. Sokrates vernichtete endgültig den „apollinischen" Menschen, welcher aus dem Wesen der ihn umgebenden Natur die richtige, einheitliche Lebenshaltung gewinnt, für welchen es das Problem Geist—Materie noch nicht gibt, weil seine Triebe und deren Aeußerung noch nicht verstossen gegen das Gesetz von Maß und daher von Schönheit. Diese Einheit zerstörte Sokrates schon durch seine Erscheinung [3]) und noch mehr durch sein Leben: so mußte er den Anhängern der „guten, alten Zeit" als Erzsophist, als Karikatur des homerischen Griechen erscheinen. Nur seine nächsten Freunde vermochten zu spüren, daß es sich bei ihm um etwas anderes handelte wie bei den Sophisten: sein Streben war nicht einzelne Fertigkeiten zu vermitteln, die den Schülern Nutzen brachten, sondern in langem Ringen suchte er den Satz vom Menschen als Maß aller Dinge über die übliche Auffassung hinauszubringen, indem er nachwies, daß der Mensch dem Gesetz der Vernunft untergeordnet ist und nur als „denkender Mensch" [4]) wirklich ein Maß aller Dinge werden kann. Die Vernunft soll jedoch bei Sokrates nicht intellektualistisch aufgefaßt werden, sondern als bestimmt von höheren und allgemeineren Kräften.[5]) Dies war also die „neue Gottheit" [6]) [7]), deren Einführung ihm das Leben kostete, aber durch

---

[1]) Siehe Platon's Apologie, S. 63 der genannten Ausgabe. „So ist auch mein Schicksal nicht ein bloßes Spiel des Zufalls . . . .".

[2]) Siehe Nietzsche: Geburt der Tragödie.

[3]) Siehe Zeller: Phil. der Griechen 2, I, S. 72 sq.

[4]) Hegel: Geschichte der Philosophie.

[5]) Siehe Stenzel: Platon, der Erzieher. Lzg. 1928. Es möge in diesem Zusammenhang an die innere Stimme des Sokrates erinnert werden.

[6]) Xenophon: Erinnerungen an Sokrates I, 1, 1.

[7]) Das rationale Weltdenken des Sokrates war mit einem im letzten Grunde tief religiöses Weltfühlen verbunden.

welchen Preis er auch seinen Sieg erst endgültig erwarb. Denn nur durch seinen Tod konnte er zeigen, daß er sich selbst der neuen Gottheit vollständig unterworfen hatte, sonst wäre er ein Philosoph geblieben wie die anderen. Sein Sterben jedoch zeigte erst die große Einheit, die das Leben durch Unterordnung gewinnt, jetzt erst wurde es den Verehrern der marathonischen Zeit klar, daß hier ein Mann gestorben war, der jenen Helden gleich war, nur daß ihm bewußt möglich war, was für jene aus Sitte und Ueberlieferung, aus dem ,,ἦθος" entsprang. Durch den Tod des Sokrates konnte Platon das Ideal des Philosophen entstehen, welches er uns im ,,Staate" zeigt: Menschen, welche durch die Erkenntnis der Idee des Guten einen Stil des Lebens gewinnen, welcher zum Höchsten befähigt.

Was ihn andererseits bei den Demokraten und Sophisten verhasst machte, ist nicht schwer aufzuzeigen. Es war dies seine sowohl in Xenophon's Memorabilien als in Platon's Dialogen deutlich zutagetretende Abneigung gegen die athenische Demokratie, deren Loossystem er als etwas völlig sinnloses empfand, obwohl seine Ethik noch eine individualistische war und daher auf eine demokratische Staatsform hinführte. — Denn es steht fest, daß Sokrates den Satz: ,,Tugend ist Wissen" als auf alle Menschen anwendbar betrachtete, wogegen sich bei Platon langsam die Erkenntnis durchrang, daß Tugend, eben weil durch Wissen bedingt, nur für wenige erreichbar ist. Diese Entwicklung vom Protagoras bis zum Staat zu verfolgen, möge jedoch einer späteren Stelle vorbehalten bleiben.

Es tritt uns bei Sokrates als letztes Prinzip der Gedanke entgegen, daß die Vernunft die das Leben beherrschende Kraft werden kann[1]), und es ist die Frage, ob dies nicht mit eine Ursache war zum tragischen Ausgang seines Lebens. Viele wurden seine Feinde aus verletzter Eigenliebe, die meisten sicher unberechtigt, manche vielleicht mit Berechtigung. Denn bei ihm war durch die willensmäßige Unterordnung unter die Vernunft die Spannung zwischen Sein und Sollen gelöst, wodurch er persönlich wohl die höchste Stufe, die dem Menschen erreichbar ist, erstiegen hatte. Es fehlte ihm aber dadurch der Blick für das Wechselnde im Wesen der Weltgeschichte, für die ,,steigende, fallende Welle des Glücks", was wir bei Platon überwunden finden, da bei ihm die Notwendig-

---

[1]) Siehe Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928.

keit die Gesetzlichkeit des Geschehens [1]) durchbricht. [2]) Wenn auch der Einwand Nietzsche's [3]), daß in Sokrates „die logische Natur ebenso exzessiv entwickelt ist, wie im Mystiker jene instinktive Weisheit", wie Kurt Hildebrandt [4]) zeigt, nicht berechtigt ist, so kann man dagegen doch auch nicht behaupten, daß sein Lebensgefühl dem tragisch-heroischen näher steht als dem rationalistischen, denn das planmäßige Befolgen der selbstgestellten, wenn auch nachträglich vom Orakel bekräftigten Aufgabe kann nicht mehr als tragisch gewertet werden. Tragisch ist es, wenn der edle Mensch vom Schicksal gezwungen wird, die ihm heiligen Ordnungen zu durchbrechen und daran zugrunde geht, wenn auch ahnend, daß er dadurch in eine höhere Ordnung eintritt. Sokrates ist sich jedoch zu stark bewußt, daß das Schicksal hinter ihm steht, sodaß man es gleichsam schon immer durch ihn hindurch leuchten sieht. Auch seine Ablehnung von Kunst und Natur ist in dieser Hinsicht bemerkenswert: was er begrifflich nicht erfassen konnte, war für ihn interesselos. Nur einmal zeigt es sich, daß Sokrates dies selbst als einen Mangel empfunden hat, u.z. bei seiner Erzählung im Phaidon, daß er Gedichte verfaßt habe, um der Aufforderung der Gottheit: „Treibe musische Kunst" Folge zu leisten. Es erhebt sich die Frage, ob auch Platon diese Eigenschaft als Mangel empfunden hat oder ob er in Sokrates schlechthin den idealen Typus des Menschen sah. Für das letztere spricht sehr stark die Tatsache, daß in den platonischen Dialogen Sokrates überall die Führerrolle inne hat. Andererseits mutet es sonderbar an, daß das Ideal des Platon der „schöne und gute" Philosoph ist, denn in dieser Hinsicht muß er den Mangel des Sokrates an äußerlicher Harmonie als störend empfunden haben. Im „Gastmahl" zeigt es sich jedoch in der Rede des Alcibiades, wie Platon, man würde beinahe sagen: dies überwunden hat durch das Gleichnis vom Gott

[1]) Siehe Staat 546a. (Uebersetzung von W. Andreae, Herdflamme Bd. 6, II. 1, Jena.)

„Schwer ist ein so gefügter Staat zu erschüttern. Aber da allem Gewordenen Vergängnis droht, so wird auch dies Gefüge nicht alle Zeit bleiben, sondern aufgelöst werden. Die Auflösung aber ist diese: nicht nur für die Pflanzen in der Erde sondern auch für die Lebewesen auf der Erde ergibt sich Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit der Seele wie der Leiber so oft Wirbelschwünge für jedes Wesen sich zu Kreisumläufen runden, für Kurzlebige zu Kurzläufigen und für die andern zu andern."

[2]) Unterschied zwischen ἀνάγκη und ἀγαθόν. Siehe im 2ten Kapitel.

[3]) Geburt der Tragödie (Nietzsche Werke Bd. I, Verlag Kröner, Lpg.).

[4]) Kurt Hildebrandt: Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato. Dresden 1923.

im Satyrgehäuse.[1]) Und wenn wir die königlichen Philosophen im „Staat" näher betrachten, so erkennen wir in ihnen Sokrates wieder, mit dem Unterschiede jedoch, daß die platonischen Philosophen sich schon von Jugend an als Götterlieblinge auszeichnen, während Sokrates erst mit ungeheurer Willenskraft kämpfen mußte, um seine apollinische Heiterkeit zu gewinnen.

Aber vielleicht ist dieses „Sichselbstbesiegen" als völlig ungriechisch für den echt-griechischen Jüngling Platon etwas unwesenhaftes gewesen. Denn dieser Zug, den wir als so hervorstechend empfinden, mag manchem Griechen schlechthin unverständlich geblieben sein und so auch für Platon sich allmählich ausgelöscht haben aus dem Bilde des Sokrates. Denn wenn er ebenfalls das Wissen aus dem Schachte der eigenen Seele hervorholt, so ist doch bei seinen Idealphilosophen diese Bestimmung als die höchste schon angedeutet in einer Harmonie von Geist und Körper, welche dem Sokrates fehlte.

Jedenfalls führte die Wiederentdeckung des „Objektes" im Anfang zum Gedanken, daß die letzten Ursachen des Seienden der Menschheit zugänglich wären und daß dadurch das menschliche Leben sich dem idealen nähern könnte. Denn oben sahen wir schon, daß dies bei Platon zu dem Glauben führte, alles Menschliche begrifflich erfassen und dadurch verbessern zu können, welchen Gedanken er erst später überwand. Im „Protagoras" scheint er zu zweifeln, ob die Tugend lehrbar ist, obwohl sein ganzes Verhalten auch als Verspottung der Sophisten gedeutet werden könnte. Seine anfängliche Verneinung der These: „Tugend ist Wissen" könnte, den Sophisten gegenüber, heißen: „Für euch ist die Tugend nicht durch Wissen erreichbar, denn in der Einöde eurer Seele wächst der Baum der Erkenntnis sicher nicht", während er zum Schlusse nachweist, wie er bei edlen Jünglingen das Wissen und dadurch die Tugend aus der Seele herauszuarbeiten weiß.

Wie dem auch sei, jedenfalls zeigt Platon im „Staat" im Mythos von den goldenen, silbernen, kupfernen und eisernen Seelen, daß nunmehr jeder Zweifel überwunden ist. Denn dort sagt er unumwunden, daß Erkenntnis nur für die Allerwenigsten möglich ist und geht dadurch über Sokrates hinaus, weil dieser nicht dieses starke

---

[1]) Gastmahl 215 (Uebersetzung von Kurt Hildebrandt): „Ich behaupte nämlich, am ähnlichsten sei er jenen sitzenden Silenen in den Werkstätten, welche die Bildhauer mit Syrinx und Flöte darstellen und wenn man sie öffnet, so zeigt sich, daß sie im Innern Götterbilder enthalten."

Empfinden für die Gliederung, für die Wertverschiedenheit der Menschen hatte.[1])

Und auf dieser Grundlage baut er seinen Staat, ausgehend vom Urgedanken, daß nur durch Unterordnung unter die Vernunft das Höchste erreicht wird, welche Unterordnung bei den Herrschern auf Erkenntnis, bei den Andern auf Autorität beruhen muß. Aber wenn dieses Gedankengebäude dasteht, können wir uns doch des Gedankens der Starrheit nicht erwehren. Es ist dieselbe Starrheit, welche Sokrates zwang sein Leben nach dem Muster der Vernunft zu ordnen, welche ihn veranlaßte in seiner Todesstunde darüber zu denken, ob dem Muster nichts fehlte, bis er fand, daß er dem Gott Asklepios einen Hahn schuldig war.

Auch dieser Idealstaat wird wieder zugrundegehen! Platon weiß es, aber gibt er auf das: ,,Warum" eine Antwort? Warum vermag die Vernunft nie den ,,Kreis der Notwendigkeit" zu durchbrechen?

Wie Platon diese ,,Aporien" löst, möge der folgende Abschnitt dieses Kapitels näher bestimmen.

II.[2])

Die ersten platonischen Dialoge gehen noch nicht über den Sokratismus hinaus, sie gipfeln in der Forderung des begrifflichen Wissens[3]), aber neben dieser Betonung des Formalen der Erkenntnis tritt die inhaltliche Bestimmung ganz zurück. Ein typisches Beispiel in dieser Hinsicht ist der ,,Protagoras", welcher den Nachdruck ganz auf die Gegenüberstellung des sokratischen und sophistischen Verfahrens legt und damit dem Leser die Möglichkeit zur Lösung des gestellten Problems in die Hand gibt, ohne diese selbst durchzuführen. Dieser Gegensatz besteht, so wie er im Protagoras gefaßt wird darin, daß Lernen für den Sophisten ein äußerliches Beibringen von Kenntnissen bedeutet, während es für Platon seinen Quell im Selbstbewußtsein hat. Lernen ist nur ,,Erinnern" d.h. es ist Selbstbesinnung, bloß im Schachte des eigenen Bewußtseins ist die Wahrheit zu finden. Eine Hinlenkung auf das hier gestellte Problem kann man Protagoras 349 finden, wo Sokrates

---

[1]) Wenigstens empfand er die Wertverschiedenheit nicht so stark, daß dies zu einer ständischen Staatsauffassung geführt hätte.

[2]) Siehe für diesen ganzen Abschnitt: Natorp: Platon's Ideenlehre, Lzg. 1921.

[3]) Inwiefern in diesem Wissen die Tugend mitgemeint ist, ist ein sehr schwieriges Problem. Siehe Andreae's Einleitung zu seiner Staatübersetzung und vgl. Gundolf ,,George".

dem Protagoras die Frage über die Einheit der Tugenden vorlegt: „Die Frage drehte sich aber, wenn mir recht ist, um folgende Punkte: Sind Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit, diese fünf Namen, nur Namen für eine einzige Sache oder liegt jedem einzelnen dieser Namen eine besondere Wesenheit (οὐσία) und Sache (πρᾶγμα), die jede eine ihr eigene Kraft oder Bedeutung (δύναμις) hat, verschieden von der anderen?"[1])

Man spürt deutlich die Mühe, die sich Platon gibt die Einheit, die Identität des Begriffsinhalts deutlich zu machen, denn diese Beharrung ist das Wichtigste, „dem Fluß aller Dinge" der Sophisten gegenüber. Diese Folgerung kann man also hier schon ziehen, daß das Wesen eines Dinges bestimmt wird durch dasjenige in ihm, was begrifflich erfaßt, was aus der Vielheit ähnlicher Dinge „in einer Sicht" erschaut (ἰδέα, εἶδος) wird.

Der Standpunkt einer bloß negativen Kritik wird im Gorgias verlassen, hier werden zum ersten Mal, positiv, Wissensinhalte bestimmt. Im Menon wurde z.B. zwar schon festgestellt, daß Tugend Erkenntnis des Guten ist, die Frage jedoch, worin das Gute besteht, wurde noch nicht beantwortet. Im Gorgias nun wird das Gute endgültig bestimmt als Gesetz und Ordnung, als Endziel, als Zweck alles Strebens. Das Hervorstechende in dieser Phase platonischen Denkens ist die teleologische Betrachtung, wie dies auch bei Sokrates der Fall war. Platon wollte in dieser Zeit Umbildner des ganzen menschlichen Lebens sein und zwar geht er dabei noch aus vom Individuum.[2]) Die Tugend ist noch das jedem erreichbare Wissen, alles ordnet sich diesem Streben nach Umwandlung, nach Vollendung des Lebens unter. Mit dem neuerworbenen Mittel der Begriffswissenschaft meint Platon dieses, sein Ziel erreichen zu können, vorläufig sind ihm die Sophisten das einzig hinderliche auf diesem Weg. Wenn nur ihre Thesen überwunden sind, wenn nur der Satz: „Tugend ist Wissen" Allgemeingut geworden ist, wird sich die neue Welt aufbauen lassen. Wie dieses Streben auch seine Erfassung der Welt, seine Ideen beeinflußt hat, wird nun gezeigt werden und zwar durch die Erörterung eines Dialoges, worin die Ideenlehre in ausgeprägter Gestalt auftritt u. zw. des Phaidon.

Ganz in Uebereinstimmung mit den früheren Dialogen finden wir

[1]) Uebersetzung von Apelt, Phil. Bibl. Meiner. Lpz.

[2]) Dieser Satz könnte mißverstanden werden, wenn man aus dem Auge verliert, daß der Begriff des Menschen die höchst erreichbare Stufe des Menschlichen erfaßt, wo es sich dem Göttlichen nähert.

Siehe Andreae's Einleitung zu seiner Uebersetzung vom „Staat".

im Phaidon eine scharfe Gegenüberstellung von Denken und Wahrnehmung. In den Sinnen ist keine Wahrheit, ,,sogar bei den Dichtern stößt man fortwährend auf Aeußerungen wie die, daß wir etwas Sicheres weder hören noch sehen". [1]) Es ist also deutlich, daß die Seele mit Hilfe des Leibes niemals der Wahrheit habhaft werden kann, sondern daß ihm nur im reinen Denken etwas von dem, was in Wahrheit ist, offenbar wird. Das Schöne, Gute und Gerechte ,,an sich" (αὐτὸ καθ ἀὐτο) kann nie mit den Sinnen erfaßt werden, sondern nur ,,der wird der wahren Erkenntnis am nächsten kommen, der es sich zur Aufgabe macht durch reines Denken das eigentliche Wesen des betrachteten Gegenstandes zu erforschen". „Und das wird am unbestrittensten auf denjenigen zutreffen, der am meisten mit der reinen Vernunft an ein jedes herantritt, ohne das Gesicht zum Gehilfen des reinen Denkens zu machen oder irgendeine andere Sinneswahrnehmung zur Begleiterin des überlegenden Verstandes zu machen, der also mit ausschließlicher Verwendung des reinen Denkvermögens ein jegliches Seiende rein für sich zu erfassen sucht, möglichst unabhängig von Auge und Ohr und überhaupt von allem Körperlichen als einer störenden Beigabe, die durch ihre Einmischung die Seele nicht in den Besitz der Wahrheit und Vernunfterkenntnis gelangen läßt."

Was kann nun aus diesem Zitat gefolgert werden? Es springt erstens die Existenz der begrifflichen Bestimmtheiten sehr augenfällig hervor, wie die Ausdrücke Gutes, Schönes, Gerechtes an sich zeigen. Zweitens aber ist besonders die scharfe Hervorhebung des reinen Denkens, des reinen Verstandes bemerkenswert. Diese ablehnende Haltung gegen die Wahrnehmung, dieses reine Für-sich-Bestehen der Denkobjekte hat zu der Hypostasierung der letzteren geführt, welches Mißverständnis die Platondeutung seit Aristoteles beherrschte, bis in der Marburger Schule das begriffliche, das logische Element der Ideen wieder scharf, ja zu scharf hervorgehoben wurde. Denn von einer inhaltlichen Bestimmtheit der Ideen kann keineswegs Abstand genommen werden, obwohl bei Platon selbst vielleicht diese Inhaltsbestimmung mit der Zeit ab- und die rein methodische Bedeutung zunahm.[2]) Jedenfalls empfiehlt es sich den Gedanken der Idee als Gesetz festzuhalten, obwohl dies die schwierige, keineswegs gelöste Frage hervorruft ob die Idee, das Gesetz, Sein oder Sollen besagt.

[1]) Phaidon S. 40 u. 41. Uebersetzung von Apelt.
[2]) Siehe Jäger: Aristoteles.

Betrachten wir nämlich das Gebiet der Ideen, so stehen voran die Begriffe, von denen Platon ausgegangen war, die sittlichen und erst in der spätplatonischen Philosophie nimmt die Vielheit der Ideen stark zu.[1]) Diese Beschäftigung mit den ethischen Problemen läßt die Abwendung von den Sinnen und den Wahrnehmungen in einem anderen Lichte erscheinen. Denn wenn wir nach einer Bestimmung des Guten, Schönen, Gerechten usw. suchen, können uns die Sinne allerdings keinen Anhaltspunkt gewähren. Was gerecht ist kann nicht irgendwie aus der Wahrnehmung des Menschenlebens abstrahiert werden, sondern dies liegt in unserem Bewußtsein verborgen, sodaß wir in die Erinnerung hinabsteigen müssen (ἀνάμνησις) [2]) um die gewünschte Erkenntnis zu erlangen. Denn die ethischen Begriffe deuten alle auf unsere Bestimmung hin, auf das was der Mensch sein soll, wenn er seine menschliche Bestimmung erreichen will, und diese Bestimmung liegt in unserm Innern verborgen. Und diese Beziehung auf das Sollen birgt zugleich das Zweckhafte in sich, das teleologische Element der platonischen Lehre. Im Anfang nun ist dieses teleologische stark vorherrschend, Erkennung des Zwecks schließt die Erreichung ein, während Platon erst später die Erkenntnis gewinnt, daß auf einer höheren Stufe Sein und Sollen zusammenrücken, nicht wie bei Sokrates vom Standpunkt des Einzelnen oder von dem des Staates aus, sondern indem das Sollen nicht als Gesolltes, sondern als Seiendes erkannt wird. Dies nun hat einen starken Einfluß auf die Fassung der Ideenlehre. Ebenso wie der Mensch das ethische Sollen erschaut, kann er das Sollen der ganzen Welt erschauen, da er als Mikrokosmos zur Erfassung des Makrokosmos befähigt ist. Dies mag Platon veranlaßt haben die Ideen anfänglich alle als Seinsollendes zu postulieren, als Baum, Bett, Gleichheit an sich, denn die Ideen sind ja anerkannterweise die Vorbilder (παράδειγμα) des Seienden.

Diese teleologische Betrachtung führte nun zur Hypostasierung der Ideen, denn die Idee hat hier noch nicht diese Beziehung auf das Wahrnehmbare, weil das Seinsollende der Dinge eher durch plastisches Denken, durch künstlerische Erfassung zu gewinnen ist als durch irgendeine Abstrahierung. Dies veranlaßte den Künstler Platon zu seinen herrlichen Metaphern, welche den Gelehrten aller

---

[1]) Vergl. dazu: Stenzel und Andreae's Einleitung zum Staatsmann.

[2]) Die Möglichkeit der Ideenerkenntnis ist nicht auf das Ethische beschränkt. Es handelt sich hier nur um ein Mehr oder Weniger.

Zeiten Schwierigkeiten gemacht haben. Im Anfang meinte er im intuitiven Denken alles erfassen zu können, während er später durch Enttäuschungen auf staatlichem Gebiete erkannte, daß der Mensch nicht als Umwerter aller Werte auftreten kann, daß er sich damit begnügen muß alles zu erkennen und zu erfassen, so wie es ist. Das erst so verhaßte Problem der Wahrnehmung tritt dadurch in den Vordergrund, das Ideal ist nun nicht mehr das Erfassen des Sollenden und das entsprechende Umbilden der Wirklichkeit, sondern das in der Wahrnehmung Gegebene [1]) zu bestimmen durch die uns inhärenten Denkgesetze. Dies erklärt es, warum es Platon im Parmenides keine Mühe mehr macht zuzugeben, daß es Ideen des Haares, des Schmutzes usw. gibt, während ihm früher ein solches Geständnis tiefen Schmerz verursacht hätte. Es ist aber diese Entwicklung nicht so scharf gewesen, wie hier angegeben wurde, sondern es mag der Wahrheit näher kommen, nur ein Ueberhandnehmen von einer, einer anderen parallelen Gedankenreihe anzunehmen. Es hat sich eben die von Platon verbannte Kunst doch in sein Gedankengebäude eingeschlichen und sich über die erlittene Schmach gerächt, indem sie eine unheilvolle Verwirrung gestiftet hat.[2]) Denn dieses Erfassen der in irgendeiner Erscheinung ausgewirkten Urkraft ist die Aufgabe der Kunst, während Platon das ganze, wirkliche Verhältnis verschiebt, indem er den, der das Bett an sich erschaut, den Philosophen, den, der es macht, den Tischler und den, der das konkrete Bett nachbildet, den Künstler nennt. Es wäre mehr im Sinne seiner Philosophie, wenn man den ersten als Künstler und als Philosoph bezeichnet, denn der wahrhafte Philosoph ist auch Künstler, geht aber noch über diesen hinaus, indem er das von ihm Erschaute wertet und seine Stelle im Kosmos anweist, während der Künstler bloß das Wirken der göttlichen Kraft in einzelnen Erlebnissen zu empfinden vermag, ohne diese Erlebnisse von der Individuation befreien zu können.

Bevor jedoch zur Entfaltung dieser Gedankengänge geschritten werden kann, muß jetzt erst wieder auf die platonischen Dialoge zurückgegriffen werden, um die weitere Entwicklung seiner Lehren aufzuzeigen. Jedenfalls kann aber angenommen werden, daß die anfängliche Hinwendung des Philosophen zum Ethischen, verbunden mit seiner künstlerischen Anschauungsgabe die Gestalt-

---

[1]) Siehe Natorp: Platon's Ideenlehre. 2te Aufl. Lpz. 1923.

[2]) Vgl. Andreae: Staatsidee in Platons Kunstlehre. Ztschr. f. Volksw. u. Sozialp., Wien 1923.

haftigkeit der Ideen mitbedingt hat und daß damit seine Abwendung von der gegebenen Wirklichkeit hinlänglich erklärt ist. Denn sofort wenn die Ideen das ethische Gebiet verlassen, zeigen sie auch schon eine Hinwendung zur Wirklichkeit. So z.B. im Phaidon (74 A), wo gesagt wird, es gebe eine Gleichheit, nicht eines Holzes oder Steines mit einem andern oder sonst von etwas derartigem, sondern „das" Gleiche, die Gleichheit selbst. Und „das, was es ist" erkennen wir wohl aus den Hölzern oder Steinen oder sonstigen, gleichen Dingen, die wir sahen. „Aus diesen haben wir jenes in Gedanken bekommen, und doch ist es ein anderes als sie. Denn die Steine und Hölzer erscheinen dem einen gleich, dem andern nicht, das Gleiche selbst hingegen erscheint nie als ungleich." [1]) Es ist hier also wieder deutlich die Einheit der Mannigfaltigkeit betont und das rein begriffliche der Idee. Es führt dann die Erörterung weiter zu dem Satz der Wiedererinnerung, wovon festzuhalten ist, daß dieser die Apriorität der reinen Denksetzungen aussagt um einen Terminus aus der späteren Philosophie zu verwenden. Denn es zeigt sich langsam, daß im Geiste nicht nur die Ahnung der moralischen Bestimmung angelegt ist, sondern auch die Möglichkeit der Erfassung der Wirklichkeit durch die Zahl- und Maßbestimmungen. Hier schien sich dem wertenden Geiste etwas entgegenzustellen, denn man könnte meinen, daß die mathematischen Bestimmungen vom Wertstandpunkt indifferent sind. Es wird aber diese Beziehung wieder hergestellt, indem sich zeigt, daß alles, was sich den Maßbestimmungen fügt dadurch Anteil gewinnt an Gesetz und Ordnung. Es zeigt sich nun die Idee deutlich als Methode, wodurch sie an logischer, formaler Bestimmtheit zunimmt. Dadurch entsteht aber erst das Problem der Erfahrung, welche sich nun irgendwie diesen Gesetzen unterordnen lassen muß.

In welcher Weise Platon sich dies vorstellte zeigt die Stelle über das Buch des Anaxagoras [2]): „Als ich nun aber einst jemanden aus einem Buch angeblich des Anaxagoras, vorlesen hörte und die Behauptung vernahm, daß die Vernunft es ist, die alles anordnet und alles bewirkt, da freute ich mich über diese Art von Ursache und es schien mir in gewisser Weise sehr richtig zu sein, daß die Vernunft die Ursache von allem sei, so kam ich denn zu der Ueberzeugung, daß, wenn es sich so verhält, eben die Vernunft auch wirklich alles ordne und ein jedes Ding auf die denkbar zweck-

[1]) Natorp: Platon's Ideenlehre, S. 143.
[2]) Phaidon S. 98 (St. 97), Uebersetzung von Apelt.

mäßigste Weise einrichte; wenn also jemand die Ursache in Bezug auf irgend etwas finden wolle, wie es entsteht oder vergeht oder ist, so müsse er ergründen, welches gerade für dieses Ding die zweckmäßigste Art zu sein oder sich sonst in irgendwelchem Zustand des Wirkens oder Leidens zu befinden sei. Nach dieser Maxime sei also der Mensch angewiesen sowohl in Rücksicht auf den Menschen selbst wie auf alles andere sein Augenmerk ausschließlich darauf zu richten, was das Beste und Zweckmäßigste sei." Vergleichen wir zu dieser Stelle die Deutung, die Natorp ihr beilegt. Er sagt S. 152 seiner ,,Ideenlehre": ,,Was ist aber gedacht in diesem Guten oder Seinsollenden? Es wurde bereits deutlich: nichts als die Idee der Erhaltung. Die Weltordnung besagt Erhaltung der Welt in ihrem Grundbestand." Es kann aber diese Erklärung, welche Natorp gibt um der Gesetzesbedeutung der Idee gerecht zu werden, nicht als erschöpfend bezeichnet werden. Wie kann diese ,,Idee der Erhaltung" schlechthin alle menschlichen und natürlichen Erscheinungen erklären, wie Platon dies (siehe oben) erfordert. Die einzige Folge würde sein, daß man weiter von der Vernunft keinen Gebrauch machen könnte und wieder gezwungen wäre auf die mechanischen Ursachen zurückzugreifen. Hinlänglich erklärt kann diese große Aussicht, die das Buch des Anaxagoras dem Sokrates eröffnet, nur werden, wenn man annimmt, daß er meint das ganze Weltall als vernunftmäßig verstehen zu können. Da ihm das bei der Betrachtung der gegebenen Dinge nicht restlos gelingen wollte, ,,fürchtete er, an der Seele völlig zu erblinden, wenn er mit den Augen die Dinge betrachtete und sie mit den übrigen Sinnen alle zu erfassen suchte". [1]) Er kam zur Ueberzeugung, daß man nur im Geiste, im Bewußtsein alle Gesetze des Seienden erfassen kann, welche er dann als ὑπόθεσις verwendete um als wahr dasjenige zu setzen, was mit diesen Sätzen übereinstimmt. ,,Indem ich allemal den Logos, den logischen Satz zugrunde lege (ὑποθεμενοσ, als Fundament setze), von dem ich urteile (κρυω) daß er der stärkste (logisch standhaltendste) sei, setze ich (τίθημι) als wahr das, was mir däucht mit diesem übereinzustimmen." [2])

Man muß dabei aber im Auge behalten, daß dieser Inhalt, dieses Fundament durchwegs teleologisch gefaßt wird, daß dies oder das als zweckmäßig erdacht und auf das Wirkliche angewendet wird. Diese Anwendung fängt sehr bescheiden an, um dann stark zuzu-

[1]) Phaidon St. 99. Uebersetzung von Apelt.
[2]) Phaidon St. 100. Uebersetzung von Natorp.

nehmen, wobei sich langsam die Erkenntnis durchringt, daß diese Anwendung auf das Wirkliche nie vollständig durchzuführen ist, daß jede gelöste Aufgabe x neuen hervorruft.

Auch im Gastmahl [1]) werden wir diese Entwicklung beobachten können. Als Beweis möge die folgende, herrliche Stelle aus der Rede der Diotima angeführt werden [2]): „Denn wer in der rechten Weise dieser Sache nachgeht, der muß jung beginnen den schönen Leibern nachzugehen, und zuerst wenn der Geführte richtig geführt wird, einen schönen Leib lieben und in ihm schöne Worte zeugen dann aber erkennen, daß die Schönheit in irgendeinem Leibe der im anderen Leibe verschwistert ist, und wenn man die schöne Gestalt an sich verfolgen muß, es sinnlos wäre, nicht die Schönheit in allen Leibern für ein und dasselbe zu halten. Dies erfahrend zeigt er sich in alle schönen Leiber verliebt und wird nachlassen, einen allzusehr zu lieben, indem er das für gering und klein hält. Aber danach wird er die Schönheit in den Seelen für verehrungswürdiger halten, als die im Leibe, und wenn einer, der an Seele löblich ist, nur geringe Blüte hat, so ist es ihm genug, und er liebt und sorgt um ihn und sucht solche Gedanken, welche die Jünglinge tüchtiger machen, um ihn zu zwingen, daß er auch in der Lebensführung und in dem Gesetze das Schöne erschaue und wahrnehme, dies alles sei mit sich selbst verwandt und damit er überzeugt sei, das Schöne des Leibes sei wenig. Von der Lebensführung muß er zu den Erkenntnissen wandeln, damit er auch der Erkenntnisse Schönheit erblickt. Und da er das Schöne schon in der Vielheit erschaut, wird er ihm nicht mehr bei Einem dienen, gemein und kleinlich denkend — sondern auf's weite Meer des Schönen sich begebend und ausschauend, viele und schöne Worte, prächtige, gebären und Gedanken in überfließender Liebe zur Weisheit, bis er hierin gekräftigt und gewachsen eine Erkenntnis erblickt, jene einzige, welche zu diesem Schönen gehört. . . . Denn wer bis hierher für die Liebe erzogen worden ist, indem er das Schöne in richtiger Folge betrachtet, der wird plötzlich in den Dingen der Liebe zum Ziel gelangend, ein Wunderbares, im Wesen Schönes erblicken, eben jenes selbst. O Sokrates, deswillen auch alle früheren Mühsale waren: zuerst ewig seiend und weder werdend noch vergehend, weder wachsend noch abnehmend, weiter

---

[1]) Ueber die Reihenfolge der Dialoge Siehe den Anhang des Zellerbandes über Platon: Dr. Hoffmann: Der gegenwärtige Stand der Platonforschung.

[2]) Gastmahl c 28—29. Uebersetzung v. Kurt Hildebrandt. Phil. Bibl. Lzg. 1922.

nicht hierin schön hierin häßlich und nicht bald ja bald nein, . . . sondern als ein mit sich selbst für sich selbst ewig eingestaltiges Sein."

Hier sehen wir den königlichen Philosophen Platon, „nicht als Systematiker in vita umbratica", sondern als Agitator, „der die ganze Welt aus den Angeln heben will" [1]), der vielleicht schrieb: „Jeder von uns möchte womöglich Herr aller Menschen sein, am liebsten Gott." [2]) Denn tief fühlen wir in diesen angeführten Worten den Glauben an das Göttliche im Menschen, der im Siegeslauf aufsteigt vom ersten Schönen bis zu jenem letzten, Unbeschreiblichen, das man als Gott bezeichnen kann. Noch sieht Platon sich im Besitze jener höchsten Erkenntnis als Herrscher seines Vaterlandes, welches doch endlich verstehen muß, daß ihm nur von dieser Seite eine ungeahnt große Zukunft erwartet. Langsam aber sicher wird ihn jedoch die Enttäuschung treffen und seine hochgespannten Ideale vernichten, obwohl er bis zum letzten Atemzug glauben wird, daß es so und nur so richtig ist. Denn nur so bluthaft und visionär kann die Idee des Guten, die hier in vollem Glanze vor uns steht, verstanden werden. Sicher logisch ist sie „das Gesetz der Gesetze, der Logos an sich", [3]) aber sie hätte Platon nie zu herrlichen Bildern inspirieren können, wenn er nicht in ihr die ganze Fülle des strebenden, aufsteigenden Lebens empfunden hätte. Denn gerade dieses Dynamische ist in der angeführten Stelle gut ausgeprägt, die andern Ideen und Erkenntnisse sind alle in Fluß geraten, bewegen sich, eröffnen neue Gebiete, drängen zum Vorwärtsschreiten, nurmehr die Idee des Guten steht hehr und heilig da, als Zweck alles Menschlichen und Göttlichen. — Und sie spendet ihr Licht allem, was auf sie hinführt, wodurch dies gut und schön wird, weil es mitwirkt das letzte, höchste zu erreichen.

Demgegenüber sank alles Irrationale, alles Unverständliche ins Nichts herab; wenn Platon dieses Ideal leuchtend vor Augen stand, meinte er zu fühlen, daß Alles gottgewollt und schön sei. Diese erschauten Vorbilder, Gesetze oder wie man es nennen mag, glaubte er dann der Wirklichkeit als ὑπόθεσις zugrunde legen zu können [4]); wenn nur diese letzte Erkenntnis erreicht war, würde sich alles restlos auflösen in Gesetz und Ordnung. Wie im Staat dieser selbe Glaube lebt, jedoch schon angefochten von einem leisen Zweifel,

[1]) Nietzsche, Philologika III. Leipzig 113, p. 238.
[2]) Im angezweifelten Dialog Theages.
[3]) Natorp: Platon's Ideenlehre.
[4]) Siehe für das Verhältnis von Sein und Sollen Spann: Kategorienlehre.

möge erörtert werden — nachdem als Wesensausdruck der Idee des Guten das nachstehende Gedicht des holländischen Dichters Vondel angeführt ist, worin dasselbe ewig-menschliche Ahnen der göttlichen Urkraft, welches Platon die Idee des Guten erschauen ließ, ausgedrückt wird.

Rey van Engelen:

Wie is het, die zoo hoogh gezeten,
Zoo diep in 't grondelooze licht,
Van tijt noch eeuwigheid gemeten,
Noch ronden, zonder tegenwight,
Bij zich bestaat, geen steun van buiten
Ontleent, maar op zich zelven rust,
En in zijn wezen kan besluiten
Wat om en in hem, onbewust
Van wancken, draeit en wordt gedreven,
Om 't een en eenigh middelpunt,
Der zonnen zon, de geest, het leven,
De ziel van alles, wat ghij kunt
Bevroên, of nimmermeer bevroeden;
Het hart, de bronaer, d'oceaen
En oirsprong van zoo vele goeden
Als uit hem vloeien, en bestaan
Bij zijn genade, en alvermogen,
En wijsheyt, die hun 't wezen schonck
Uit niet, eer dit in top voltogen
Palais, der heemlen hemel blonck,
Daer wij met vleuglen d'oogen decken,
Voor aller glansen Majesteit.
Terwijl we 's hemels lofgalm wecken,
En vallen uit eerbiedigheit,
Uit vreeze, in zwijm op 't aanzicht neder?
Wie is het? noemt, beschrijft ons hem,
Met een serafijne veder
Of schort het aan begrijp en stem? [1])

Im Staate finden wir wieder die schon bekannte Einführung der Ideen, z.B. 596*a*, *b*: „Denn wir sind doch gewohnt, immer eine Form aufzustellen für die vielen einzelnen Dinge, denen wir den-

---

[1]) Vondel: „Lucifer".

selben Namen beilegen. So gibt es doch viele Betten und Tische? Aber Ideen für diese Geräte nur zwei, eine vom Bett und eine vom Tisch." [1]) Auf diese Ideen hinblickend, macht der Meister die beiden Geräte, worin also deutlich der Gedanke der Zweckmäßigkeit eingeschlossen ist. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist gleichfalls die Stelle 601*d* (S. 785 der Uebersetzung): „Also Güte, Schönheit und Zweckmäßigkeit jedes Gerätes, jedes Lebewesens und jeder Handlung bezieht sich auf nichts anderes als auf den Gebrauch, für den jedes gemacht oder geschaffen ist." Am wichtigsten jedoch ist die Stelle (506—507), wo Platon versuchen will zu sagen, was „es selbst, das Gute" ist. Er geht dafür wieder vom althergebrachten Standpunkt aus: „Wir sagen doch, daß es viele schöne Dinge gibt und viele gute" usw., welchen dann das Gute oder Schöne an sich, als Einheit der Mannigfaltigkeit, gegenüber gestellt wird. Die gegebenen Dinge werden gesehen, nicht gedacht, die Ideen dagegen gedacht, nicht gesehen. Im Sinnenreich nun muß zum Vermögen (δύναμις) des Sehens und des Gesehenwerdens noch ein Drittes hinzukommen, damit wirklich jenes sieht, dieses gesehen wird: das Licht. Durch dieses Band sind der Gesichtssinn und die Möglichkeit gesehen zu werden verbunden. Die Sonne ist also nicht das Gesicht, aber doch dessen Ursache (αἰτία) und wird von ihm gesehen. Um den Uebergang zum Guten zu ermöglichen, wird die Sonne der Sohn des Guten genannt, den das Gute als ein ihm Gemäßes schuf, daß das, was es selbst im Bereich des Denkbaren ist, jene im Sichtbaren sei für das Gesicht und das Gesehene. Denn wenn die Seele sich auf das verlegt, was die Wahrheit und das Seiende bescheinen, dann denkt und erkennt sie es und scheint Geist zu besitzen, wenn aber auf das mit Dunkel vermischte, das Werdende und Vergehende, so meint sie nur (δόξα) und wird stumpf die Meinungen um- und umkehrend und macht einen geistlosen Eindruck.

Weiter (508*e*) heißt es dann: „Was also dem Erkannten die Wahrheit gibt und dem Erkennenden die Kraft verleiht, das soll die Idee des Guten sein und denke sie dir als Ursache von Wissen und Wahrheit, insofern diese erkannt wird, obgleich nun aber so beide schön sind, Erkenntnis und Wahrheit, so wirst du doch recht tun zu glauben, daß sie selbst etwas andres und noch schöner ist als jene. Wissen aber und Wahrheit, wie es dort richtig war, Licht

---

[1]) „Staat" vgl. *a*, *b*. Uebersetzung v. Andraea, Herdflamme Bd. 6, II.

und Gesicht für sonnenhaft zu halten, aber sie als Sonne anzusehen nicht richtig wäre, so ist es auch hier richtig, sie beide für gutartig (ἀγαθοειδῆ) zu halten; aber das eine oder andre als gut anzusehen, nicht richtig, sondern das Wesen des Guten steht noch höher."

Diese Stelle zeigt deutlich, wie alles auf das Gute hin geordnet ist, aber auch daß Platon es für erreichbar hält, da es, obwohl noch höher als Wissen und Wahrheit, doch noch im Gebiet des Denkbaren, im τόποσ νοητόσ [1]) (vergl. den ὑπερουράνιος τόπος des Phaedrus) liegt.

,,Und nicht bloß die Möglichkeit erkannt zu werden, haben die erkannten Dinge von dem Guten, sondern dazu noch Sein und Wesen, ohne daß das Gute das Sein ist, vielmehr ragt es noch über das Sein hinaus an Erhabenheit und Kraft." Das Gute ist das Endziel, worauf alles, sowohl das menschliche Handeln als Werden und Vergehen, abzielt. Es ist das einzig Unbedingte (ἀνυπόθετον), welches allem andern zugrunde liegt, Wesenheit und Kraft verleiht. Das Ungeheure ist jedoch im Staat, daß nicht bloß geahnt wird,daß es eine allwaltende Vernunft gibt, sondern daß diese, wenn auch unsagbar schwer, als vom Menschen erfaßbar gilt. Wenn man sich dies deutlich vor Augen hält, wird es verständlich, daß alles im Staate auf diese Idee hingeordnet ist: die Erziehung, der Stufenbau der Wissenschaften, die Weibergemeinschaft; alles wird auf das Gute hingelenkt. Die Meinung Natorp's, daß ,,das Sollen nicht minder als das Dasein oder Geschehen nur eine Art des Seins, nicht die oberste Gattung ist" [2]), scheint nach den obenstehenden Erörterungen nicht richtig zu sein. In der Zeit, worin der Staat abgefaßt wurde, bedeutete Platon sicher das Sein der Idee ein Gelten im teleologischen Sinne, wie Natorp als die Meinung Lotze's berichtet. Wenn ihm die Idee des Guten nur die rein logische Bedeutung gehabt hätte, die Natorp angibt, als Gesetz des Gesetzes, als Prinzip des Logischen, wäre es unerklärlich, warum er sich nicht begnügte mit der einfachen Konstatierung dieser Tatsache, warum sie ihm zum alles beherrschenden, zum schöpferischen Prinzip wurde. Eine leise Andeutung finden wir allerdings im ,,Staat", daß Platon an der schöpferischen Kraft der menschlichen Vernunft zu zweifeln begann, u.z. in der oben angeführten Stelle, wo er die Dauer des Idealstaates erörtert. Da scheint er wirklich zu ahnen, daß das Sollen nur als ,,Sein" gewertet werden kann, daß

---

1) Der τόπος νοητός ist das geistige Reich, jenseits dessen nichts ist! Das Gute erhellt dieses Reich, wie die Sonne die Welt.

2) S. 201 seiner ,,Platon's Ideenlehre".

das Sollen, das Streben nach Höherem nur eine Erscheinung ist, wie alle andern [1]). Daß es möglich, ja sicher ist, daß das All von der Vernunft gestaltet wird, daß die Erfassung, das Erschauen dieser Vernunft dem Menschen jedoch nie ganz gelingen kann.

Daß diese Erkenntnis ihm aber erst allmählich aufgegangen ist, möge der Deutlichkeit halber, noch einmal angeführt werden in Anschluß an eine Stelle aus dem Buche Nicolai Hartmann's: ,,Platos Logik des Seins'' [2]), welche sich mit der oben angeführten Stelle des ,,Staates'' über die Idee des Guten befaßt.

Es wird erst die Idee des Guten mit dem ,,ἱκανόν'' (zureichender Grund) des ,,Phaidon'' verglichen. Eine Gleichsetzung ist aber unmöglich, weil die Idee des Guten als ,,jenseits des Seins'' bezeichnet wurde, was auf das andere Prinzip keineswegs zutrifft. ,,Der Begriff des „Jenseits" dagegen muß am Prinzip diejenige Instanz des Seins bedeuten, die nicht mehr an irgendeiner Wirklichkeit ihr Analogon hat, die auf keine Tätigkeit hin zu begreifen ist, die als ihr daseiendes Analogon vielmehr etwas fordert, was allem wirklichen Dasein nicht entspricht, weil es über dasselbe hinausliegen, ein „Jenseits" zu ihm ausmachen soll. *Es ist nicht mehr das Sein, sondern ein Seinsollen.''*

An der Idee des Guten wäre dann nach Hartmann auszusetzen, daß sie gar nicht als ethisches Prinzip behandelt wird; „ist doch das, was es leisten soll, durchaus als etwas Theoretisches gekennzeichnet: Erkenntnis, Wissenschaft, Wahrheit, Sein sind die Ausdrücke, in denen es bestimmt wird.'' Dieses schwer Erklärliche ist der kardinale Punkt: durch die Erfassung des Seinsollenden wird alles auf eine höhere Ebene gebracht, was Hartmann in der folgenden Stelle andeutet. S. 268 heißt es nämlich: ,,Ist es doch auf allen Gebieten, die er in seinem Forschungsgange berührt, deutlich zu spüren, wie er tatsächlich überall über den Stand seiner Wissenschaft hinausgreift und Antezipationen macht, von denen wir nur mit Staunen konstatieren können, daß der fernere Gang der Wissenschaft sie bestätigt habe.'' Die letzte ὑπόθεσις Platon's ist nämlich: ,,Alles Seiende muß vernünftig sein,'' und rein auf dieser Grundlage stellte er seine Gesetze als Seinsollendes auf. Wie er

---

[1]) Womit gesagt sein will, daß letzten Endes Sein wie Sollen Ausgliederungen der Uridee sind. Vergl. Ganzheiten höherer und niederer Ordnung in Spann: Kategorienlehre.

[2]) Nicolai Hartmann: ,,Platos Logik des Seins''. Verlag Töpelmann, Giessen 1909, S. 265—268.

dadurch über die Wissenschaft seiner Zeit hinausgreifen konnte, zeigt zich z.B. in der Astronomie: Ueberzeugt, daß die Gesetze, die sich auf die Gestirne beziehen, unbedingt in der Vernunft auffindbar sind, gelangt er zu der Forderung, daß man von den gegebenen Erscheinungen absehen müsse um die Gesetze dieses Geschehens nur aus dem von der menschlichen Vernunft erfaßten Zusammenhang des Kosmos zu folgern. Diese Regeln würden sich dann ohne weiteres auf die Erscheinungen anwenden lassen. Daß da immer ein Rest übrig bleiben wird, würde ihm damals unglaublich erschienen sein und am unglaubwürdigsten wäre er ihm erschienen, daß im Reich der Erscheinungen dieser Rest manchmal gerade . . . die Vernünftigkeit oder Zweckmäßigkeit der Erscheinungen ist. Es möge nun gezeigt werden, wie sich in den späteren Dialogen in dieser Hinsicht eine Umwandlung vollzogen hat, welche sich wohl mit erklären läßt aus den Erfahrungen, die Platon bei der Verwirklichung seines Idealstaates erlebt hatte. Nehmen wir die Einteilung im „Sophistes" (220 St) [1]) als erstes Beispiel. Es wird hier als Vorübung für die Definition des Sophisten der Versuch gemacht dem Begriff Angelfischer seine Stelle im Reiche der Begriffe anzuweisen. „Zunächst sage mir: Sollen wir den Angelfischer für einen Kunstverständigen erklären oder für einen, der es nicht mit eigentlicher Kunst sondern mit einer andern Fertigkeit zu tun hat?" Nachdem der Angelfischer als „keineswegs der Kunst fremd" bezeichnet ist, wird er näher klassifiziert als Angehöriger der Erwerbskunst, im Gegensatz zur hervorbringenden Kunst. Die Erwerbskunst zerfällt nun wieder in zwei Arten: „die eine hat es mit dem freiwilligen Tauschverkehr durch Geschenke oder Mietsgeschäfte oder Kauf zu tun, die andere aber, die durch Tat oder Wort sich alles aneignet, dürfte wohl als gewalttätige bezeichnet werden." Diese letzte wird wieder in zwei Arten zerlegt: „die offen ihre Tätigkeit ausübende oder kampfmäßige, die heimlich sie ausübende oder jagdmäßige. Die jagdmäßige zerteilt sich in Jagd auf leblose und auf lebende Wesen. Die letzte wird als Treibjagd bezeichnet und zerfällt in Land- und Wasserjagd." Von den schwimmenden Tieren aber gehören die einen doch zum Geschlecht der Vögel, während die andern ausschließlich Wassertiere sind. „Die Jagd nun auf die ausschließlichen Wassertiere wird als Fischfang gewertet. Diese Jagd zerfällt wieder in Hauptteile: die eine voll-

[1]) Platons „Sophistes". Uebersetzung von Apelt. Phil. Bibl. S. 32.

zieht ihr Werk mit bloßen, für sich schon wirkenden Fangmitteln, während die andere es mit Verwundungen vollzieht. Der nächtliche Teil dieser Verwundungsjagd wird Feuerjagd genannt, die Jagd bei Tage aber heißt im Allgemeinen Hakenfischerei. Denjenige Teil der Hakenfischerei, der sich von oben nach unten vollzieht, bezeichnet man als Harpunenjagd. Uebrig bleibt dann noch die, welche in der entgegengesetzten Weise verwundet, nämlich mit dem Angelhaken, womit wir zum erwünschten ,,ἄτομον εἶδος" ,,Angelfischer" hinabgelangt sind.

An erster Stelle muß man sich vergegenwärtigen, daß wir hier eine Reihe Begriffe vor uns haben, also platonisch gesprochen ,,Ideen" (εἴδη). Was ist nun an diesen Ideen bemerkenswert, z.B. dem ,,Bett an sich" des Staates gegenüber? Das Auffallende ist, daß das Wertelement, daß der teleologische Inhalt der Idee verschwunden ist. Das ,,Bett an sich" war gewissermaßen das erschaute Ideal, das Beispiel aller konkreten Betten, während hier das ,,γένος" Angelfischer oder Verwundungsjagd einen ganz andern Charakter zeigt. [1]) Hier zeigt sich nun in voller Gewalt, die von der Marburger Schule so betonte Anwendung der Denkgesetze auf das X der Erfahrung. Dieses X gilt jetzt nicht mehr als schlechthin vollkommen bestimmbar durch ,,Erschauung", sondern als ein ewiges X, dessen Bestimmung von uns in mühsamer dialektischer Arbeit durch Diairesis und Sunagoge nur mangelhaft, nie vollständig zu vollziehen ist.

Das Gesetz bleibt aber Platon das allein Bestimmende und allein in sich vollständig Bestimmte, d.h. daß es allein im strengsten Sinne ist. Wenn also auch Platon einen Schritt gegen die Sinnenwelt macht, so bleibt ihm doch die Bestimmung aus dem Denken das allein Maßgebende, nur sagt das Denkgesetz jetzt nicht mehr Sollen, sondern Sein. Die Idee wird das Gesetz, das sich in den Erscheinungen ,,ausgliedert", aber nie völlig erschöpft. Es ist dies der große Gegensatz zu Aristoteles, welcher ausgeht von der Identität von Gesetz und Einzelding. Für Aristoteles sind im Einzeldinge alle Gesetze enthalten, während für Platon das Gesetz alle Einzeldinge umfaßt. Dieser Kritizismus blieb Aristoteles

---

[1]) Siehe ,,Jäger: Aristoteles", S. 12: ,,Die Mythen und Gestalten der Dialoge waren und blieben Platons eigenste unwiederholbare Schöpfung, dagegen die Begriffsdiskussion ward, neben dem religiösen Zug der Akademie das eigentlich schulbildende Prinzip." Siehe weiter über die Unterscheidung des früheren und späteren Platon. S. 14, S. 26 und ff.

unverständlich, wodurch er zu seiner verhängnisvollen Anschauung von der Hypostasierung der Ideen gelangte.

Was nun das Problem von Sein und Sollen anbelangt, könnte die Bemerkung gemacht werden, daß das Gesetz, eben weil nie ganz im Einzelding erschäpft, immer ein Sollen besagt. Dies ist gewiß richtig, aber doch liegt ein großer Unterschied zwischen der früheren und späteren Gestalt dieses Sollens.

„Das Bett an sich" [1]) ist das schlechthin ideale Bett und ermöglicht denjenigen, der es erschaut hat, zu einem Werturteil über alle konkreten Betten, während das εἶδος oder γένος Bett nicht diesen Bezug auf Wert in sich trägt. Denn wenn das Bett ähnlich wie der Angelfischer oder der Sophist seinen Platz angewiesen erhält, so ist damit, wenn diese Bestimmung vollkommen wäre, noch nichts über die Güte des Bettes ausgesagt. Es fehlt nämlich der Ausspruch, die Zweckmäßigkeit der Erscheinung zu erfassen, während das früher der allein maßgebende Punkt war. Als Sollendes kann der Mensch nämlich nur das von ihm Gesollte erfassen, während es ihm unmöglich ist und sein muß, das ganze All als Sollendes zu begreifen. In einzelnen Augenblicken vermag zwar der Mensch sich über seine begrenzte Vernunft zu erheben um einen Einblick zu tun in das Rätselhafte des Weltgeschehens, aber immer in diesem Zustand zu verharren ist ihm verboten. Wir sind damit angelangt beim Prinzip der Individualität und es fragt sich, wie Platon dieses Problem gesehen hat. Erfassung der Vernunft ist Ueberwindung der Individualität und von dem Standpunkte aus, könnte man den platonischen Staat begreifen als Versuch zur Erzeugung des „Genius", wie Nietzsche sagt, nur daß hier unter Genius etwas anderes verstanden wird. Daß dies im „Staate" für möglich gehalten wird, ist schon öfter gesagt worden. Wenn darin aber eine Veränderung eintritt, schließt das also die Ueberzeugung von der Gesolltheit, von der Unbesiegbarkeit der Individualität ein. Hat Platon versucht dies zu erklären, kann in seiner Materie ein Versuch dazu gesehen werden?

Das, was nach Aristoteles Vorgang die platonische Materie genannt wird, pflegt Platon selbst als Raum zu bezeichnen. Es wird im Timaios als drittes Prinzip eingeführt nach den ewigen Urbildern und deren Nachbildungen im Gebiet des Werdenden, Sinnlichen. Als erste Bedeutung wird ihr die folgende beigelegt: „sie ist als

[1]) Siehe über die Ideen von anorganischen Dingen Othmar Spann: „Der Schöpfungsgang des Geistes", Jena 1928, S. 496 u. ff.

Empfängerin und gleichsam Amme alles Werdens anzusehen." (49 A) [1]) Aus einer Kritik der empedokleischen Elemente geht dann deutlicher hervor, wie diese Materie gedacht ist: „Daher dürfen wir die Mutter und Empfängerin dessen, was sichtbar und in allen Beziehungen wahrnehmbar geworden ist, weder Erde, noch Luft noch Feuer noch Wasser nennen, auch dürfen wir auf sie weder die Bezeichnungen dessen anwenden, was aus diesen (sogenannten Elementen) geworden noch dessen, woraus sie selbst geworden; vielmehr werden wir nicht fehlgehen, wenn wir sie als ein unsichtbares und gestaltloses, allempfängliches Gebilde bezeichnen, das in einer ganz absonderlichen Weise an dem nur Denkbaren teilnimmt und nur sehr schwer begreifbar ist". Das eine ist also das Gebiet der unwandelbaren Idee, die „ungeworden und unzerstörbar, weder von anderer Seite anderes in sich aufnimmt noch selbst in irgendein anderes eingeht, dem Auge verborgen und auch den andern Sinnen nicht wahrnehmbar, genau also das, dessen Betrachtung Sache des reinen Denkens ist. Das zweite ist das was mit jenem gleichbenannt und ihm ähnlich ist, sinnlich wahrnehmbar, erzeugt, in immerwährender Bewegung, an einem bestimmten Orte wieder entstehend und wieder verschwindend, durch Meinung im Bunde mit der Sinneswahrnehmung erfaßbar. Das dritte aber ist das ewige Reich des Raumes, das keiner Vernichtung zugänglich, allem Entstehenden eine Stätte gewährt und selbst ohne Sinneswahrnehmung erkannt wird durch eine Art unechter Einsicht (λόγισμος νόθος), eine starke Zumutung an unseren Glauben." Diese Stelle zeigt, daß der Raum (χώρα) nicht als Gegenstand des reinen Denkens gefaßt wird, sondern mehr „durch Absehen von den gegebenen Gegenständen der sinnlichen Anschauung, also durch bloße Abstraktion". [2]) Der Raum umfaßt also die Stellen, welche von den Ideen abwechselnd, ewig fließend eingenommen und wieder verlassen werden. Die Erscheinung könnte nicht den Halt am Sein gewinnen, wenn nicht wenigstens die Stellen selbst fest blieben, „keinem Werden noch Vergehen, keinem Wechsel noch Wandel unterworfen." [3]) Um diese schwierigen Gedanken näher zu erläutern, möge auch die Erklärung Stenzel's [4]) angeführt werden: „Es ist nach dem Gesagten klar, daß diese χώρα nicht mehr das eigent-

[1]) Platon's Timaios. Uebersetzt von Otto Apelt, Lpz. 1922. S. 75 ff.
[2]) Anmerkung Apelts zu dieser Stelle.
[3]) Natorp: „Platons Ideenlehre", S. 371.
[4]) Stenzel: „Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles", S. 86—87.

liche Prinzip der Trennung schlechthin ist, sondern der Ort, an dem sich alles einzelne Werdende monadisch verwirklicht: wenn es nicht „irgendwo" ist, nehmen wir es nicht als „seiend" an. So wird die χώρα die Zusammenfassung aller Räume in ein allumfassendes, allaufnehmendes Prinzip, ein Ort „der alles faßt". Schwer zu fassen ist in diesen Gedanken, daß der Raum als mathematisches Prinzip, also anscheinend als Leeres das Substrat bilden muß für die reale Welt. Dies ist, wie Stenzel gezeigt hat, aus einer Eigentümlichkeit des griechischen Denkens zu erklären, welches dazu neigt die mathematischen Prinzipien plastisch zu fassen. Daraus erklärt sich die μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, der Uebergang vom Geistigen zum Stofflichen. Es erhebt sich dadurch der Raum von einem rein passiven zu einem auch mitbestimmenden Prinzip, welches schon den Bezug auf das „Eine" in sich trägt. Eine Andeutung in diese Richtung findet man Timaios 53*b*[1]), wo Platon von „gewissen Spuren der Elemente" spricht, auf die hin das, woraus die Elemente bestehen, vorgeformt ist, ehe Gott sie „nach Arten und Zahlen gestaltete". Stenzel sagt zu dieser Stelle: „Andererseits sehen wir die aristotelische Metaphysik haarscharf von diesem Punkte aus sich in ihrer Selbständigkeit gegen Platon begründen, und zwar in einer eigentümlichen Paradoxie. Aristoteles würde die Frage nach dem Anteil der „Gegebenheit" am Zustandekommen des „Gegenstandes" aufs allerstärkste bejahen: für ihn ist das Eine ja das Einzelne an die Hyle gebundene, sich nur an und in ihr verwirklichende „Individuum" geworden, und den Uebergang zur Verwirklichung, zur Energie zu erklären, d.h. das zur bestimmten Einheit sich entwickelnde Konkrete zu verdeutlichen, das ist ja die große Aufgabe, die seine Metaphysik sich stellt. Für diesen Uebergang baut er den Begriff der Dynamis aus, und zwar mit der ausdrücklichen Absicht, durch die „Vorgeformtheit" der Hyle alle die Antinomien zu lösen, in die jede Trennung des Allgemeinen vom Konkreten seiner Meinung nach notwendig führen muß. Danach ist für ihn die Hyle „bildsamer Stoff" (ἐκμαγεῖον), zugleich aber auch prädestiniert für die in ihm sich verwirklichende Dynamis: d.h. also zugleich auf den Typus bezogen." Diese Stelle zielt nämlich auf eine Bemerkung des Aristoteles in der Metaphysik A 6 (987^{b} 34) über die platonische Materie, wo er diese als Zweiheit dem Einen und den Zahlen gegenüber stellt und sagt: „daß er aber das den Ideen Entgegen-

[1]) Angeführt bei Stenzel, S. 55.

gesetzte als eine Zweiheit faßte, ergab sich ihm daraus, daß sich die Zahlen, von den ursprünglichen, den Primzahlen und den ungeraden abgesehen, aus jener Zweiheit wie aus einer Art *von formbarem (bildsamen) Stoff* leicht erzeugen lassen." [1]) Wenn Aristoteles in dieser Hinsicht Platon's Meinung richtig wiedergibt, wie man in Uebereinstimmung mit der oben angeführten, obwohl dunklen Stelle des Timaios, anzunehmen geneigt ist, haben wir also in der Materie das Prinzip, das der Individualität zugrunde liegt. Der „bildsame Stoff" hat nicht nur die passive Eigenschaft als „Unterlage" für die Ideen zu dienen, sondern ist gewissermaßen schon auf die Ideen hingeordnet, ist „*δύναμει τύπος*". Die Dynamis des Aristoteles wäre demnach nichts anderes, als der weiter entwickelte „bildsame Stoff" des Platon. Wenn also die Materie als „principium individuationis" angesehen werden kann, so schließt dies doch nach Platon keineswegs irgendwie ein Werturteil ein. Die Materie ist nicht in einer Art Kampf mit den Ideen begriffen, indem sie diese daran hindert sich vollkommen in den Erscheinungen abzuprägen, sondern es sind aus den eben angeführten Stellen nur rein logische oder besser gesagt ontologische Folgerungen zu ziehen . . . Platon läßt die Wirklichkeit sich entfalten durch den Zusammentritt zweier Prinzipien, von denen keines entbehrlich ist und das zweite, die Zweiheit, gerade die „Wirklichkeit" in ihrer entfalteten, gegliederten Bestimmtheit „schafft". [2]) Platon versucht nur zu erfassen, wie es ist und wie es ist, ist es auch gut, weil es eben gottgewollt ist. Aber warum es gut ist, in all seiner scheinbaren Unvollkommenheit, will Platon nicht mehr ergründen. Nur weiß er, daß aus göttlicher Ursache, der Zustand, den die Menschen als unvollkommen und mangelhaft bezeichnen, schlechthin vollendet und zweckmäßig ist. Nicht weniger notwendig ist aber darum das Hinausstreben über das Gegebene, nie hat platonische Philosophie zur Passivität geführt, sondern immer war sie tief erfüllt vom Tätigen und Lebendigen. Wenn auch der Philosoph das Sollende nur als Seiendes werten kann, so folgert er doch aus dieser, seiner Erkenntnis, daß die Höhe der Kultur, die Kraft des Lebens bestimmt wird von den Idealen, welche ein Volk zu nähren und denen es sich zu opfern weiß. Darum gelangte er zu der Forderung, daß die Philosophen von Zeit zu Zeit ihr beschauliches Leben verlassen sollen, um sich dem Dienste ihres Volkes zu widmen, um es auf-

[1]) Aristoteles „Metaphysik". Uebertragen von A. Lasson, Jena 1924.
[2]) Stenzel, a. a. O. S. 56.

zuführen zur höchsten Vollendung menschlichen Lebens. Denn wenn auch der Philosoph weiß, daß er sein Ziel nie erreichen wird, doch „begibt er sich immer wieder auf's weite Meer des Schönen und gebärt viele und schöne Worte, prächtige, und Gedanken in überfließender Liebe zur Weisheit", im ewigen Streben jenes herrliche, „das Schöne an sich zu erreichen". Und wenn Platon auch vom feurigen Streben seiner Jünglingszeit, alles Menschliche zur Vollendung umzubilden, hat lassen müssen, so ist ihm doch seine Liebe zur Schönheit geblieben. Sein tief religiöser Sinn hat ihm eröffnet, daß alles gut und vollkommen sein muß und daß es die höchste Aufgabe des Menschen ist, die Schätze, die in seinem Bewußtsein verborgen liegen, auszugraben, um mit ihrem göttlichen Glanz die Wirklichkeit zu durchleuchten. Und wenn auch dieser Glanz nur unendlich schwach ist im Vergleich zu seiner göttlichen Lichtquelle, so genügt er doch um uns zu unserer Bestimmung und damit zu unserem Glück zu führen. Wie dieses Streben nur in schöpferischer Gemeinschaft fruchtbar werden kann, wird das Kapitel über den Staat zeigen, während vorher noch die Stelle, welche Platon dem Staat im Reiche seiner Ideen anweist, bestimmt werde möge. Daß Platon dieses Reich als Reich der Werte empfunden hat, ist versucht worden in den vorliegenden Seiten klar zu machen. Und wenn auch dieses Streben nicht zi weit gehen soll, so darf doch nie vergessen werden, daß die Idee, außer ihrer logischen und ontologischen, gleichfalls eine teleologische Bedeutung hat.[1])

---

[1]) Wie in den Lebensphasen des Philosophen die verschiedenen Seiten der Idee beleuchtet wurden, ist versucht worden in diesem Kapitel anzudeuten. Es mag in diesem Zusammenhang noch einmal auf die sehr wichtigen Ausführungen in der Jägerschen Schrift über Aristoteles hingewiesen werden.

KAPITEL II.

Die Stelle des Staates in der Ideenwelt.

I.

Um einen Ueberblick zu gewinnen über die platonische Ideenwelt muß ausgegangen werden von der Idee der Ideen: die Idee des Guten, welche allem Seienden Sein und Wesen verleiht, ohne daß sie selbst das Sein ist, sie ragt vielmehr noch über das Sein hinaus an Erhabenheit und Kraft.[1]) Sie ist die Ursache aller rechten und schönen Dinge, sie erzeugt im Sichtbaren das Licht und seinen Herrn, im Denkbaren aber verleiht sie selbst als Herr Wahrheit und Geist, daß man sie sehen muß, um einsichtig zu handeln als Einzelner und im Staat.[2]) Im Phaidon erscheint das Gute als Grund alles Werdens, welches alles ordnet und ein jedes Ding denkbar zweckmäßigst einrichtet[3]), während im Staate 505*a* die Idee des Guten als größte Wissenschaft bezeichnet wird, welche erst den andern Wissenschaften Sinn und Wesen verleiht.

Mehr solche Stellen anzuführen wäre leicht, aber es mögen diese, neben den im ersten Kapitel hervorgehobenen, genügen, denn in allen würden wir immer dasselbe Ahnen eines Letzten, in Worten Unfaßbaren wiederfinden. Im siebenten Briefe sagt Platon, daß die Erfassung des Guten ein tiefes, mystisches Erleben sei, das nur wenigen zugänglich ist und immer der Mitteilung unzugänglich bleiben muß. „Mit einem Worte, wer nicht zum Werke geboren ist, den kann weder Gelehrigkeit noch Gedächtnis dazu bringen, denn in Menschen von fremder Haltung kommt es überhaupt nicht zustande, so daß alle, die nicht für das Gerechte, und was schön ist, geschaffen und geboren, sondern anders sind, in anderem gelehrig und zugleich von gutem Gedächtnis, und ebenso alle, die dazu geboren, aber ungelehrig und ohne Gedächtnis sind, nie und nimmer das wahre Wesen der Tugend und Schlechtigkeit bis zur Möglichkeit verstehen lernen." [4])

[1]) „Staat" 509 B.
[2]) „Staat" 517 B.
[3]) „Phaidon" 97 C.
[4]) „Platon's Briefe", übers. von W. Andreae, Herdflamme 5, 1. S. 101.

Wir sehen hier, wie göttliche Gnade einzelne befähigt hat zum Erleben des Wesenhaften der Dinge und wie dieses Erleben nur ein Ahnen von der Wirkung des Guten einschließt, während ein völliges, erschöpfendes Erfassen des letzteren überhaupt ausgeschlossen ist. Platon hatte wohl sehr entschieden seine Hoffnung, welcher er im Phaidon Ausdruck gibt, die ganze Natur als vernünftig zu erkennen, aufgegeben. Diese Tatsache verhindert aber nicht, daß man die Wirkung des Guten irgendwie zu erfassen vermag, wenn auch das Gute selbst als höchste Stufe, als Gipfel alles Seienden, nicht unmittelbar von den vorhergehenden aus zu erreichen ist, sondern nur durch einen Sprung über alles Gegebene, über alles Mitteilbare hinaus, weil die nachsten Stufen unerreichbar sind.

Es erhebt sich nun zu allererst die Frage, was Platon mit der Bezeichnung ,,Idee des *Guten*" gemeint hat. Wenn das Gute Ursache alles Seienden ist, so schließt dies doch die Folgerung ein, daß das Seiende gut ist. Demnach wäre das Böse das Nichtseiende. Klar ausgesprochen finden wir dies im Staat 379 C: ,,Nicht von allen also ist das Gute Ursache, zwar Schuld an dem was gut ist, aber unschuldig an den Uebeln". Die Schwierigkeit zu lösen, was denn die Ursache des Bösen sei, wird hier nicht versucht. Die Andeutung einer Lösung mag man darin finden, daß Platon den Dichtern erlauben will zu sagen, daß das Böse die Strafe ist für schlechte und elende Menschen, welche dadurch vom Gotte gefördert werden. Danach wäre also das Böse bloß ein relativer Begriff und von einem höheren Standpunkte aus, würde es sich als zum Guten gehörig erweisen. Daß dies Platon's Meinung sein muß, wird sofort klar, wenn man in Betracht zieht, daß das Böse das Nichtseiende (μὴ ὄν) ist. Der Gegensatz des Seienden und Nichtseienden ist nämlich kein absoluter, im Parmenides und im Sophisten wird eingehend klargelegt, daß das absolute Sein oder Nichtsein jedes Wissen und jede Erkenntnis ausschließen würde. Nichtsein heißt bloß anders Sein, es ist Sein, das noch der Eingliederung in die Gesamtheit des Seienden bedarf. Deutlich wird dies erst recht am Problem der Doxa, denn dies ,,Sichdarstellen" und ,,Scheinen" und doch nicht ,,Sein" und dies ,,etwas Sagen und damit doch nicht die Wahrheit Sagen"[1]), alles das birgt eine Fülle von Schwierigkeiten in sich, welche sich nur lösen lassen durch die Behauptung, daß das Nichtseiende sei. Das schlechthin Nichtseiende ließe sich nicht aus-

[1]) „Sophistes", 237 St.

sprechen, noch wäre es möglich es auf ein Seiendes zu beziehen, also wer versuchen würde Nichtseiendes durch Rede kund zu geben, könnte überhaupt nicht reden. Die Lösung wird in der Gemeinschaft der Begriffe (κοινωνία των γένων) gefunden, nur in Verbindung miteinander erfüllen die Begriffe ihre Funktion, und in dieser Verbindung zeigt sich dann das Nichtseiende als das Andere, was an einigen Hauptbegriffen wie Sein, Ruhe, Bewegung, Identität und Verschiedenheit nachgewiesen wird. Die Bewegung z. B. ist völlig verschieden von dem Stillstand, die *ist* aber durch Teilnahme an dem Seienden. Andererseits wieder ist die Bewegung verschieden von der Einerleiheit, aber ist doch wieder einerlei, weil alles an diesem Anteil hat. Die Bewegung ist also einerlei und auch nicht einerlei, wenn wir sie einerlei nennen, so geschieht das in Beziehung auf sich selbst infolge der Teilnahme an der Einerleiheit, wenn aber nicht einerlei, so geschieht es infolge ihrer Gemeinschaft mit der Verschiedenheit, durch welche sie von der Einerleiheit abgetrennt und also nicht einerlei, sondern verschieden ist. Ebenso kann man nachweisen, daß die Bewegung von dem Seienden verschieden ist, sie ist demnach in Wahrheit ein Nichtseiendes wie sie auch ein Seiendes ist. So wird jeder Begriff in großer Fülle vom Seienden, ebenso wie vom Nichtseienden begleitet.

Welche Folgerungen ergibt dies nun für das Gute und Böse? Das Böse gehört wie oben nachgewiesen wurde zum Nichtseienden, aber nicht als absoluter Gegenpol des Guten, sondern als „nichtseiendes Sein", als Vorstufe des Guten. Das Böse ist ein bloß relativer Begriff, in Wirklichkeit gibt es kein Böses, alles läßt sich restlos auflösen in Güte und Schönheit. Platon wählte also für das Göttliche die Bezeichnung: Idee des Guten, weil alles Seiende *gut* ist, wodurch er das Gute als Ursache des Seienden sowohl wie des Werdenden setzen konnte. Gut heißt in diesem kosmischen Sinne vernünftig, zweckmäßig, es ist die schon im ersten Kapitel nachgewiesene Auffassung von der Vernünftigkeit des ganzen Weltgeschehens. Als Ursache des Werdens ist die Vernunft den Dingen immanent, als letzter Gegenstand aller Erkenntnis befindet sie sich, hehr und heilig am überhimmlischen Ort. Ihre dynamische Aufgabe erfüllt sie als Demiurg, als Weltbildner, wie im Timaios ausführlich gezeigt wird[1]), wenn auch in Gestalt des Mythos, weil diese letzten Dinge nur geahnt, nie wissenschaftlich bestimmt werden können. Ob

[1]) Siehe Dr. Ernst Hofmann: „Die Idee des Guten und der Demiurg des Timaios". Anhang des Zellerbandes.

die γένεσις der Welt, wie sie im Timaios beschrieben wird, wirklich gemeint, d.h. historisch gedacht ist, war schon im Altertum eine Streitfrage. Nach den älteren Platonikern wie Xenokrates und Krantor, und vielleicht auch Spensippos, habe Platon recht wohl gewußt, daß die Welt ewig und unerschaffen sei. Diese zwei letzten Prädikate gehören aber keineswegs zusammen, ewig war nach platonischen Voraussetzungen die Welt sicher, aber als Emanation der Vernunft war sie darum nicht unerschaffen, sondern ihre Schöpfung war eine ewig-fortdauernde. Wie Aristoteles sagt: „θεός ἀεί γεωμετρεῖ", Gott konstruiert immerdar.[1])

Die Folgerung nämlich, daß die Welt geworden ist, wird aus seiner Sichtbarkeit und Körperlichkeit gezogen, das sinnlich Wahrnehmbare ist dem Werdenden und Erschaffenden zuzurechnen. Diese Bemerkung zielt aber nur auf das Finden einer wirkenden Ursache, welche dem Werdenden zugrunde liegt. Diese Ursache jedoch ist die Idee des Guten, wie diese ungeworden ist, muß auch die Welt ungeworden sein. Bei der Erschaffung der Welt blickte der Demiurg nach dem Ewigen; denn die Welt ist das Schönste von allem Gewordenen, und was die Ursache betrifft, so hält nichts den Vergleich mit dem Meister als Urheber aus.[2]) „Steht es aber mit ihrer Entstehung so, dann ist sie nach dem Muster des dem Verstande und der Einsicht Erfaßbaren und sich immer Gleichbleibenden." Dieser Satz könnte den Eindruck hervorrufen, daß Platon doch das völlige Erkennen der wirkenden Vernunft für möglich hält. Gleich nachher sagt er aber (29C), daß man über diese Dinge nur eine Dichtung zu hören bekommt, welche höchstens auf Wahrscheinlichkeit Anspruch hat. An erster Stelle ist also wahrscheinlich nur das Erkennen der Vernunft als wirkende Ursache gemeint, während die nähere Bestimmung des Wirkens bloß auf Wahrscheinlichkeit Anspruch erhebt. Denn ein Erkennen des Musters ohne daß dies eine Kenntnis des Nachgebildeten einschließt, wie Platon hier anzugeben scheint, kann man nur annehmen, wenn der Vernunft eine andere z.B. materielle Ursache wirksam entgegen tritt. Dann wäre aber nicht mehr die Idee des Guten die Ursache alles Seienden, sondern wir würden zwei widerstreitende Prinzipien anerkennen müssen, welche wieder, wie Platon im „Sophisten" selbst ausdrücklich sagt, ein drittes Prinzip, welches beide umfaßt, brauchen würden. Das widerstreitet jedoch den oben angeführten Bestimmungen über das Gute,

[1]) Vgl. Willmann: „Geschichte des Idealismus" Bd. 1.
[2]) „Timaios", 29 A.

und würde auch über die Annahme der αἰτία als viertes Prinzip im Philebos hinwegsehen. Dort (16 C) wird erzählt, daß als Kunde von den Altvordern uns dies überliefert ist, daß alles, was nur immer als seiend bezeichnet würde, aus Einem und Vielem bestehe und Grenze (πέρας) und Grenzenlosigkeit (ἄπειρον) in einander verwachsen in sich trage. Dies sind die zwei ersten Prinzipien, als drittes wird die aus diesen beiden gemischte Einheit angenommen, als viertes wird zu diesen dreien die Ursache der Mischung dieser Arten gesetzt, während ein fünftes Prinzip, das die Trennung bewirken soll, aus guten Gründen abgelehnt wird.

Die aus Peras und Apeiron gemischte Einheit ist die Welt, so wie sie vor uns liegt. Dies kann nur so verstanden werden, daß die Grenze die von den Menschen gesetzte Bestimmung ist, während die Grenzlosigkeit das X der Erfahrung darstellt. Als Ursache dieser Gegenüberstellung wird dann die Idee des Guten, die Weltvernunft gesetzt, welche Peras und Apeiron umschließt. Denn wenn man Peras und Aitia als ungefähr kongruent annimmt, bringt dies wieder die Schwierigkeit der Materie als widersprechendes Prinzip mit, weil Peras und Apeiron in einem Gegensatz stehen. Es wäre auch nicht einzusehen, wozu Platon dann noch ein viertes Prinzip brauchen würde. Bei dieser Lösung umfaßt dann die Grenze alle ontologisch bestimmenden Ideen ausgenommen die Idee des Guten. Es ist unverständlich, was die Weltvernunft sonst für Ideen brauchen würde: die Idee des Guten ist die Zweckmäßigkeit, welche in der ganzen Welt als dynamisches Prinzip wirkt.

Sehen wir weiter zu, wie die Schöpfung der Welt im Timaios vor sich geht und wie diese sich mit der Ideenlehre vereinen läßt. Es wird nach dem Grunde gefragt, welcher den Werkmeister veranlaßte dies Weltgebäude zusammenzufügen. Voller Güte wollte er alles ihm selbst so ähnlich möglich machen und führte so das ganze Reich des Sichtbaren, das er nicht im Zustand der Ruhe sondern der an kein Maß und keine Regel gebundenen Bewegung übernahm, aus der Unordnung zur Ordnung über, überzeugt, daß dieser Zustand in jeder Hinsicht besser sei als jener.[1])

Um diese Stelle deuten zu können, muß man vor allen Dingen im Auge behalten, daß Platon hier in der Form des Mythos die Weltschöpfung darstellen will. Es handelt sich also gewissermaßen um ein Nacherleben in der menschlichen Vernunft des göttlichen

---

[1]) „Timaios", 30 A.

Schöpfungsaktes. Der Mensch will sich im Mythos zur Höhe Gottes erheben, um restlose Erklärung über alles Seiende, er will mit dem ewig schaffenden Gott einen unteilbaren Augenblick mitschaffen. Und in diesem mythischen Zusammenfließen von subjektiver und objektiver Vernunft erblickt er wie die scheinbar an kein Maß und keine Regel gebundene Bewegung in wirklich göttliche Ordnung übergeht. Denn, daß die Ordnung göttlich ist, sagt Platon unumwunden: „Nun stand es aber von jeher, wie noch jetzt, dem Besten nicht zu, irgend etwas anderes zu vollbringen als das Schönste." [1]) So fügte der Weltbildner das Weltall in der Weise zusammen, daß er der Seele die Vernunft, die Seele aber dem Körper beigesellte, um ein Werk zu vollbringen, dem an natürlicher Schönheit und Trefflichkeit nichts gleich käme. „Und so haben wir denn, insofern es sich um eine nur wahrscheinliche Darstellung handelt, allen Grund zu behaupten, dies Weltall sei ein beseeltes und *in Wahrheit vernünftiges Geschöpf*, wozu es durch die Vorsehung Gottes geworden." Auch die kausalen, mechanischen Ursachen sind von der Vernunft beherrscht, denn es sind die Mittel, deren sich Gott bedient, um seinem Werke die denkbar beste Gestalt zu verleihen. Denn der Werkmeister benutzte den ganzen Bestand von Dingen in der ihnen durch die Notwendigkeit bestimmten Beschaffenheit, „indem er die den Dingen innewohnenden Kräfte als dienende Mittel benutzte, während die Hinleitung zum guten Endziel bei allem Werdenden ganz sein eigenes Werk war. Wir müssen also zweierlei Ursachen wohl unterscheiden, die notwendigen und die göttlichen. Die göttlichen müssen wir überall da aufsuchen, wo es sich um den Erwerb eines glückseligen Lebens handelt, *so weit die menschliche Natur dies überhaupt zulässt*, die notwendigen aber um der göttlichen Zwecke willen, geleitet von der Ueberlegung, daß es ohne sie nicht möglich ist jenes eigentliche Ziel unseres ernstlichen Strebens rein für sich zu erkennen oder zu erfassen oder sonstwie zu Berührung mit ihm zu kommen."[2]) In diesen Worten ist im Keime die ganze spätplatonische Philosophie enthalten, so wie sie im ersten Kapitel dieser Arbeit dargestellt wurde. Die ganze Welt wird von der Vernunft, vom Guten bewegt, aber zu erkennen vermag der Mensch dies nur in seinem Innern. Das Gesetz in seiner Brust, der Eros ist die im Menschen wirkende Kraft des Guten, welche ihn immer wieder hinaustreibt „auf das hohe Meer des Schönen", um die immer be-

[1]) „Timaios", 30 A,B.
[2]) „Timaios", 68—69.

wußten nie klar erfaßten Werte zu suchen. Der ganze Staat ist gegründet auf diesem Suchen nach der Bestimmung des Lebens, in der Erkenntnis, daß die Intensität dieses Suchens das menschliche Glück bedingt. „Nur wer strebend sich bemüht", hat den Sinn des Lebens erfaßt. Dieses ewige, entschlossene Streben ist die platonische Arete, welche den Menschen nie zur Ruhe kommen läßt, ihm nie eine feste Grundlage gewährt, ihm immer wieder das „Stirb und Werde" zuruft. Und wie oben gezeigt wurde, meinte er in seiner früheren und mittleren Periode, daß diesem Streben ein Erfolg vielleicht beschieden sein würde, während er später fühlte, daß gerade das Streben das Höchste ist, das mühsame Ringen mit den Mächten und Geheimnissen des Lebens. Das ist das Wesen des platonischen Eros: ewig, fortdauernder Kampf, dessen Kämpfer keine Ruhe und kein Glück (im gewöhnlichen Sinne) wünschen, kein Erkennen des Ewigen und keine individuelle Unsterblichkeit verlangen, sondern denen das hohe Bewußtsein genügt ihre Aufgabe im unendlichen Kosmos zu erfüllen, indem sie den Keim in ihrer Brust zur reinen, vollen Entfaltung bringen.

Ein glückseliges Leben wird, wie oben gesagt wurde, erworben durch das Aufsuchen der göttlichen Ursachen, diese zu erkennen ist die Aufgabe des Menschen. Die göttliche Ursache im Menschen zu erkennen, ist der menschlichen Natur erlaubt, die anderen Kräfte jedoch, die sich im Weltall regen, können nicht näher bestimmt werden. Wir müssen uns mit der Erkenntnis, daß sie von der Vernunft beherrscht sind, begnügen und können nur versuchen die mechanischen Ursachen aufzudecken. Denn ohne die mechanischen ist es nicht möglich die göttlichen rein zu erkennen.

Man könnte der hier aufgestellten Behauptung von der Vernünftigkeit alles Seienden entgegen halten, daß doch auch die blinde Notwendigkeit mitgewirkt hat bei der Entstehung der Welt. Was Platon hiermit gemeint hat, ist schwer zu sagen, man kann nur annehmen, daß er erst allmählich zu der oben genannten Ansicht gekommen ist und daß die Notwendigkeit zurückblieb aus jener Zeit, wo er eine Zweiheit der Prinzipien annahm. Denn, wenn er „Timaios", 47 E sagt: „In den bisherigen Ausführungen handelte es sich mit geringen Ausnahmen um die Hervorbringungen der Vernunft; dem müssen wir nun die Werke der blinden Notwendigkeit an die Seite stellen", so kann man dem doch keine reale Bedeutung beilegen. Er sagt ja dann selbst: „Denn bei Entstehung dieser Welt wirkten Notwendigkeit und Vernunft in Gemeinschaft mit einander;

dabei hatte aber die Vernunft die Oberhand über die Notwendigkeit; denn es gelang ihr die Notwendigkeit zu bestimmen, bei dem Werden der Dinge das Meiste zum Besten zu führen." Warum es aber in diesen Ausnahmsfällen handelt, kann aus dem Text nicht bestimmt werden. Wir finden hier dasselbe Schwanken, das im Begriffe der Materie zutage tritt. Denn, wenn auch Platon's Theorie weitergeführt zu der Auffassung gelangt, daß „die Materie Geist ist, welcher der endlosen Vernunft als Materie erscheint, infolge der Beschränkungen, die ihr anhaften durch Raum und Zeit" [1]) ist es doch zweifellos, daß er selbst nie zu diesem letzten Gedanken gekommen ist. Daß er in diese Richtung geführt wurde, ist schon im ersten Kapitel dargelegt worden, aber ausgesprochen in den Dialogen ist es jedenfalls nicht.

Den adäquatesten Ausdruck hat seine Theorie über das All jedenfalls in den letzten Worten des Timaios gefunden, wo er folgendes sagt: „Und nunmehr dürfen wir denn auch sagen, daß unsere Erörterung über das All ihr Ende erreicht hat; denn ausgestattet mit sterblichen und unsterblichen Wesen und vollständig erfüllt, ist diese Welt ein sichtbares lebendiges Wesen geworden, das alles Sichtbare umfaßt, ein Bild des Schöpfers, ein sinnlich wahrnehmbarer Gott, der mächtigste und schönste — eben diese eine und ungeborene Welt." [2])

II.

Nachdem geseigt worden ist, wie die Welt als Darlebung des Guten verstanden werden muß, gilt es jetzt das Verhältnis zu bestimmen, worin die Idee des Guten zu den übrigen Ideen steht. Im Menschen wirkt das Gute als dynamische Kraft und treibt ihn einem Muster nachzustreben, das jene Kraft ihm als auffindbar im Schachte seines Wesens andeutet. Dieses Muster ist für den Menschen der „Mensch an sich" welcher ihm als transzendentes Bild vorschwebt. Die Kraft in ihm befähigt den Menschen ein Bild zu erschauen, das ihm Postulat wird für sein weiteres Handeln. Der Eros treibt zur Ideenschau und zwar zum letzten, zu seinem eigenen Kern: zum Guten an sich zurück. Und wenn er das Höchste erfaßt hat: die Vernunft alles Seienden, steigt er wieder zur realen Welt zurück. Das Bild, welches den Menschen vorschwebt, ist das Sollen, das-

---

[1]) Meinung v. Archer. Hind, zitiert bei Apelt. Timaiosübersetzung S.3.

[2]) Die Uebersetzungen der Timaioszitate sind alle der Apeltschen Uebersetzung entnommen.

jenige, dessen Erreichung ihm die Erlösung von allen menschlichen Uebeln verspricht.

Ein Versprechen, das auch Platon sich gegeben hat, bis er erkannte, daß dieses Bild ewig und immer ein Vorbild bleiben wird. Nichtsdestoweniger bleibt aber doch immer das Erschauen dieses Bildes das Höchste, was Menschenkraft erreichbar ist, weil, wenn es auch bei jedem Schritt in seine Richtung in unerreichbare Fernen zu entrücken scheint, doch jeder von diesen Schritten uns auf eine größere Höhe bringt, das Bild an Schönheit und Herrlichkeit zunehmen läßt, so daß wir immer weiter schreiten auf dem Weg zum Letzten, Göttlichsten.

Die Tugend des Menschen nun ist das Erkennen, das Wissen dieses Bildes. Darum fließen alle platonischen Tugenden zusammen, weil sie alle ihre Wesenhaftigkeit diesem Bilde entnehmen. Es gliedert sich aus in die einzelnen Tugenden, aber nur als Glied, als lebender Teil des Ganzen sind sie wirklich; abgetrennt würden sie, wie ein totes Organ, ihren Bezug auf den Kosmos verlieren. Die Idee des Menschen gliedert sich also aus in die Idee der Gerechtigkeit, Weisheit, Tapferkeit und Frömmigkeit. Es wird dies die Frage hervorrufen, ob es nicht die Idee der Tugend ist, welche sich in die eben genannten Wesenheiten ausgliedert. Denn sonst wäre ja die Idee des Menschen gleichbedeutend mit der Idee der Tugend.

Dies macht ein Zurückgreifen notwendig auf die eben hervorgehobene Unterscheidung zwischen Ideen, welche Gesetze in der Wert — und solchen, welche Gesetze in der wertfreien Sphäre ausdrücken. Denn der Mensch vermag eben auf beide Ursachen des Seienden hinzublicken: in seinem engen Gebiete auf die göttlichen, im ganzen All auf die kausalen, mechanischen.

„Die göttlichen nun, müssen wir da aufsuchen, wo es sich um den Erwerb eines glückseliges Lebens handelt", d.h. auf dem ethischen Gebiete. Wenn wir nun „den Menschen an sich" auffassen, als erschaut in diesem Reiche der Werte, dann fällt ohne weitere Schwierigkeiten die Idee der Tugend zusammen mit der Idee des Menschen an sich, besagt dagegen der Ausdruck „Mensch an sich" der Mensch aufgefaßt als Naturerscheinung, so wie z.B. die Biologie vom Menschen an sich handelt, dann tritt ein starker Unterschied ein zwischen der Idee des Menschen an sich und der Idee der Tugend. Für die Biologie ist die Tugend gleichgültig, es kommt für sie nur darauf an dem Menschen seinen Platz in der gegebenen Welt anzuweisen. Wenn eines Tages ein Gelehrter erstehen würde, der die Zugehörig-

keit der Menschen zu den Säugetieren bestreiten könnte, so wäre damit am Wert der Menschen nichts geändert.

Es erhebt sich die Frage, ob, wenn alles schlechthin als vernünftig gesetzt wird, noch von Wert gesprochen werden kann. Schließt dies nicht ein, daß alles Seiende gleich wertvoll ist? Durch den Vergleich mit einem Organismus dürfte die Lösung dieses Problems erleichtert werden; man könnte nämlich mit derselben Begründung sagen: In einem vollkommen gesunden Organismus kann auch nicht von Wert gesprochen werden, der kleine Finger hat genau denselben Wert wie z.B. das Herz. Wenn man jedoch den Körper als Ausgliederung, als Verleiblichung der Seele versteht, wird es deutlich, daß das lebenswichtigere Organ auch das wertvollere ist. Man könnte sagen: „Das Herz ist eher als die Hand."

Ebenso im Kosmos, welcher als Darlebung der göttlichen Vernunft verstanden wurde. Das dem Kern der Vernunft Nähere ist wichtiger als das Entferntere. Also: Der vernünftige Mensch ist eher, ist wertvoller als der unvernünftige, oder noch anders: Der Mensch an sich ist eher als die konkreten Menschen. Die Vernunftnähe verleiht den Ideen ihren werthaften Charakter, erklärt es, warum es so sein muß, daß die Menschen den Ideen nachstreben. Ebenso jedoch wie im Organismus auch der kleine Finger unbedingt nötig ist, ist in der Welt das vom Menschen als unvernünftig Empfundene notwendig. Das Unvernünftige ist nur das weniger Vernünftige, das vom Kern der Vernunft am weitesten entfernte, das sein Glück nur darin finden kann diesem Kern zuzustreben.

Die Kraft des Guten, welche im Menschen lebt und ihm den Weg zurück zu seinem Ursprung weist, durchwaltet das ganze All. In jeder Pflanze, Tier oder Stein, in jedem Wesen lebt ein letzter Funke des Guten und treibt es seinem Ziel zu. „Der Baum an sich" ist dasjenige, was allen Bäumen als Beispiel vorschwebt, was sie keimen, wachsen und blühen läßt. Diese Ziele alles Werdens zu erfassen, ist jedoch unmöglich. Wie Platon in längerem Entwicklungsgang zu dieser Ansicht kam, ist im ersten Kapitel zu zeigen versucht worden. Die Idee des Baumes als Urbild aller Bäume besagt die Vernunftnähe oder -ferne des Baumes, weist ihm seinen Platz im Kosmos an, gibt ihm seinen Bezug auf das Sein. Könnte der Mensch dies erfassen, so würde menschliche und göttliche Vernunft zusammenfließen wie vielleicht in den höchsten Lebensaugenblicken begnadeter Menschen. Der Mensch muß verzichten auf das

erschöpfende Erfassen der göttlichen Ursachen, nur das Gebiet der mechanischen ist ihm in der Natur geblieben mit der Ahnung, daß durch völliges Erschöpfen der kausalen Ursachen sich der Weg zu den göttlichen zeigen wird. Dies ermöglicht ihn mit ausdauerndem, zähem Fleiß den kausalen Ursachen nachzuspüren; zwar zeigt sich ihm da nicht sofort die Herrlichkeit Gottes, aber irgendein Gefühl muß ihm sagen, daß auch dieser Weg irgendwie zur göttlichen Quelle führt. Und dieser mühsame Weg ist die Dialektik! Wie Platon sagt: „Eine Gabe der Götter an die Menschen ward von irgendwelchem Göttersitz durch irgendeinen Prometheus herabgebracht, umstrahlt von hellstem Feuerglanz: und unsere Altvorderen, von edlerer Art als wir und näher den Göttern wohnend, haben als Kunde uns dies überliefert, daß alles, was nur immer als seiend bezeichnet würde, aus Einem und Vielem bestehe und Grenze und Grenzenlosigkeit ineinander verwachsen in sich trage. Wir müßten also, angesichts dieser durchgehenden Gestaltung des Seienden, immer für alles eine Idee voraussetzen und nach ihr suchen, denn wir würden sie tatsächlich auch darin antreffen. Hätten wir sie in unsere Gewalt gebracht, so müßten wir zusehen, ob es vielleicht noch unter ihr zwei gebe, wo nicht, dann drei oder irgend eine andere Zahl, und bei diesen weiteren Einheiten müßten wir es ebenso machen, bis man dann deutlich erkennt, nicht bloß, daß das anfänglich Eine Eines und Vieles und Unendliches ist, sondern auch wie viel es ist. Mit der Form des Unendlichen aber dürfe man nicht eher an das Viele herantreten, als bis man die genaue Zahl dieser Vielheit, die zwischen dem Einen und dem Unendlichen liegt, genau erkannt hat." [1])

Wie groß der Unterschied der hier beschriebenen, mühsam aufzufindenden Ideen mit den erschauten des „Phaidros" ist, springt sofort in die Augen. Jene sind die Naturgesetze, welche von der menschlichen Vernunft erfaßt, zur Bewältigung der unendlichen Mannigfaltigkeit des Naturgeschehens dienen. Auf jedem einzelnen Gebiete des menschlichen Wissens wird eine Idee als Hypothese gesetzt und wenn diese sich als begründet gezeigt hat, wird zur weiteren Einteilung fortgeschritten. Auch in den früheren Schriften findet man diese Einteilungen schon als logische Notwendigkeit angegeben. Z.B. „Phaidros" 226 C: „Wer Belehrung erteilen will, muß imstande sein durch umspannenden Blick das vielfach Zerstreute

---

1) „Philebos", 16 C—17 A. Uebersetzung von Apelt.

in eine Form zusammenzufassen und umgekehrt beim Zerlegen in Unterarten den Schnitt nach den Gelenken führen, der Natur entsprechend, und nicht versuchen, nach der Weise eines schlechten Kochs, irgendein Glied zu zerbrechen."

Im „Sophistes" [1]) wird die Dialektik [2]) als die Wissenschaft bezeichnet „auf Grund deren man die Urteile rücksichtlich der möglichen Begriffsverbindungen durchgeht, damit man richtig Auskunft geben kann über die Frage, ob gewisse Hauptbegriffe das ganze Gebiet der Begriffe umfassen, also mit allen sich zu verbinden fähig sind?"

Man sieht deutlich, daß man sich hier auf rein logischem Gebiete befindet, wodurch die Frage nach dem ontologischen oder teleologischen Inhalt der Ideen ganz zurück tritt. Anders z.B. „Staat" 54 *b*: [3]) „So verstehe denn auch, daß ich mit dem andern Abschnitt des Denkbaren das bezeichne, was der reine Gedanke mit der Kraft der Dialektik ergreift, indem er sich die Voraussetzungen nicht zu Ursprüngen macht, sondern wirklich zu Voraussetzungen, gleichsam zu Stufen und Antrieben, damit er bis zum Voraussetzungslosen, zum Ursprung des Alls gehend, ihn begreife, und wiederum zurück, sich haltend an das, was mit ihm zusammenhängt, zum Ende hinabsteige, ohne dazu überhaupt nur etwas wahrnehmbares zu brauchen, sondern nur die Ideen an und für sich und so bei den Ideen ende." An dieser Stelle glaubt Platon noch an ein völliges Erfassen der göttlichen Ursachen, befindet sich also in deutlichen Widerspruch mit dem oben ausführlich erörterten Zitat aus dem Timaios, wonach der Mensch sich mit den mechanischen Ursachen begnügen muß. Die einzige Möglichkeit diese und ähnliche Widersprüche zu beseitigen, ist die Annahme einer Entwicklung des platonischen Denkens in die oben beschriebene Richtung.

Es möge noch der Versuch gemacht werden aus Aristoteles einige Anhaltspunkte zu gewinnen für die hier beschriebene Gestaltung der platonischen Ideenwelt. „Metaphysik", Buch A, 6, 988 *a* sagt Aristoteles: [4]) „Aus unserer Darstellung ergibt sich, daß er nur zwei Prinzipien, ein begriffliches und ein materielles, verwendet; — denn die Ideen sind die Ursachen der begrifflichen Bestimmtheit für die Ideen: und das Eins ist die Ursache für die Ideen; und auf die Frage,

---

[1]) „Sophistes", 254. Uebersetzung von Apelt.
[2]) Siehe Jäger: „Aristoteles" an den oben angegebenen Stellen.
[3]) Uebersetzung v. Andreae a. a. O.
[4]) Uebersetzung v. Lasson, Diederichs, Jena.

was die Materie ist, die als Substrat dient, und auf Grund deren im Sinnlichen von Ideen, in den Ideen vom Einen die Rede ist, antwortet er, sie sei eine Zweiheit, das Große und Kleine. Den Grund des Guten und des Schlechten, des Zweckmäßigen und des Zweckwidrigen hat er in den beiden Elemetnen gefunden, in dem einen die Ursache des Zweckmäßigen, in dem andern die Ursache des Gegenteils, eine Erklärung, um die sich, wie oben nachgewiesen, schon einige der älteren Philosophen, wie Empedokles und Anaxagoras, bemüht hatten."

Bei Betrachtung dieser Stelle fällt in erster Linie auf, daß hier die Zweckmäßigkeit alles Seienden, wie Platon diese im Timaios deutlich ausgesprochen hat, geleugnet wird. Um, ohne eine Verbiegung platonischer Gedanken durch Aristoteles annehmen zu wollen, zu einem Ergebnis zu gelangen, muß zuerst daran erinnert werden, daß Platon im Timaios in der Form des Mythos spricht. Er ist heilig überzeugt von der Vernünftigkeit des Weltalls, bekennt jedoch zur gleichen Zeit, daß diese dem Menschen verborgen bleibt. Er hat damit erkannt, daß die dem Menschen gesetzten Schranken notwendig, weil vernünftig, sind, und zu diesen Schranken gehört auch der Gegensatz in der menschlichen Vernunft vom Zweckmäßigen und Zweckwidrigen. Ueberall, wo der Mensch eine Ursache, es sei eine göttliche oder eine notwendige, zu entdecken vermag, hat er das Zweckmäßige, die Idee gefunden, weil er dadurch seine Bestimmung und also seinen Zweck erfüllt, wo ihm dies nicht gelingen will, steht er noch dem Zweckwidrigen gegenüber. Diese Zweckwidrigkeit ist jedoch nach Platon's Meinung bloß eine relative, ein μὴ ὂν dem Zweckmäßigen gegenüber, welche nur der Eingliederung in das Reich der Zwecke bedarf. Mit dem Ausdruck Materie wird die gegebene Welt bezeichnet, welche der Bestimmung harrt, wie in dem aristotelischen Ausdruck „unbestimmte Zweiheit" deutlich ausgesprochen wird.

Wenn die Vernunft, als die Eins, an diese unbestimmte Zweiheit herantritt, erzeugt sie aus dieser Ideen in Form der Idealzahlen. Daß die Ideen in der spät-platonischen Philosophie zu Idealzahlen werden, zeigt in typischer Weise wie sie ganz Ausdruck der mechanischen, kausalen Ursachen geworden sind. Wie Platon dazu kam die Idealzahlen an die Stelle der Ideen zu setzen, wird sich schwer jemals genau bestimmen lassen. Jedenfalls müssen sie von den mathematischen Zahlen getrennt werden, eine Trennung, wogegen sich Aristoteles mit vieler Energie gesträubt hat, weil sich die Ideal-

zahlen nicht zusammenzählen usw. lassen. Nahe gelegt wurde diese Auffassung der Zahlen, wie Stenzel gezeigt hat,[1]) durch die plastische Denkart und auch durch die Schreibweise der Griechen. Besonders fruchtbar zeigte sich die Fassung der Ideen als Zahlen in der Ableitung derselben aus einem obersten Prinzip vermittelst des diaretischen Schema's.

Jedenfalls ist es sehr verständlich, daß Platon, solange er die Ideen als adäquaten Ausdruck der göttlichen Ursachen verstand, nie dazu gekommen ist, sie sich als Zahlen vorzustellen. Erst als er sich dem ethischen Gebiete, wo uns die Erfassung des Zieles gegeben ist, ab- und der unendlichen Mannigfaltigkeit der wirklichen Welt zuwandte, verloren die Ideen den unmittelbaren Glanz des göttlichen Lichtes und konnten als Naturgesetze die Starrheit und Strenge der Zahlen annehmen.

Nachdem jetzt die wichtigsten Züge der Ideenwelt aufgezeigt sind, möge nunmehr dem Staate seine genaue Stelle angewiesen werden.

III.

Daß der Staat in sehr engem Zusammenhang mit der Gerechtigkeit steht, beweist schon der Aufbau des Staatsgespräches. Denn um das Wesen der Gerechtigkeit zur Darstellung zu bringen, gründet Sokrates den Staat, nachdem in seinem Wettkampfe mit den Sophisten zutage getreten ist, daß die Darstellung der Gerechtigkeit am Einzelnen eine zu schwierige Aufgabe ist. „Es ist vielleicht mehr Gerechtigkeit im Grösseren und läßt sich da leichter begreifen," [2]) sagt Sokrates, d.h. die Gerechtigkeit des Einzelnen ist nicht ursprünglich, sondern ist nur möglich durch die Gerechtigkeit des Ganzen. Die Gerechtigkeit als Tugend der Menschen weist auf die wesenhafte Notwendigkeit der Gemeinschaft hin. Das Wesen der Gerechtigkeit u.z.: das Seine tun, dient dem Sokrates als unausgesprochene Hypothese zur Gründung des Staates, damit er seinen Zuhörern durch die Vollkommenheit seines Staates die Gerechtigkeit erscheinen läßt. „Voll ist uns also der Traum erfüllt, der, wie wir sagten, uns ahnen ließ, daß wir gleich bei Beginn der Staatsgründung einem Gott folgend auf den Ursprung und ein Muster der Gerechtigkeit gekommen wären." [3])

---

[1]) Stenzel, „Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles". Berlin 1924, S. 23 ff.

[2]) „Staat", 369*a*. Uebersetzung v. Andreae a.a.O. S. 121.

[3]) „Staat", 443 C, a.a.O. S. 341.

Der Staat wird also als ein Muster (τύπος) der Gerechtigkeit bezeichnet. Was bedeutet dieser Ausdruck Muster? Will Platon damit sagen, daß der Staat ein Abbild (εἴδωλον) der Gerechtigkeit ist? Gleich nachher läßt er Sokrates sagen: ,,Es war also, o Glaukon — und darin liegt sein Nutzen — ein Abbild der Gerechtigkeit, wenn der Schuster nach seiner eigentlichen Natur nur schustert, und nichts anderes tut, der Baumeister aber baut und alles andre ebenso vor sich geht.''

Ein Abbild der Gerechtigkeit ist es also, wenn der Schuster das Seine tut, d.h. der Schuster hat dann Anteil an der Gerechtigkeit, sie stellt sich in ihm dar. Im vollkommenen Staate stellt sich die vollkommene Gerechtigkeit dar, aber man kann nicht sagen: der Staat an sich ist ein Abbild der Gerechtigkeit an sich. Abbild der Gerechtigkeit kann immer nur wieder Gerechtigkeit sein. Die Vernunft bedient sich des Staates um sich darzustellen und die Vernunft im vollkommenen Staate ist die Gerechtigkeit an sich. Gerechtigkeit ist das Gute, wie es sich im Staate ausgliedert und wie es sich dem Menschen, weil es sich hier um ,,die Glückseligkeit des Lebens'' [1]) handelt, darstellt. Wo der Staat die größtmögliche Vernunftnähe erreicht hat, erblicken wir die Gerechtigkeit an sich, während, wenn die Staaten hinter diesem Ideal zurückbleiben, wir bloß Abbilder der Gerechtigkeit zu erkennen vermögen. Die Gerechtigkeit gibt das Werturteil über den Staat ab, ist die göttliche Ursache, die im Staate wirkt. Ein Abbild der Gerechtigkeit ist jedoch der Staat nicht, denn sonst wäre der ungerechte Staat nicht mehr Staat. Der ungerechte Staat ist zwar auch noch vernünftig, aber hat sich so fern von der Vernunft entfernt, daß er dem menschlichen Geiste als unvernünftig und ungerecht erscheint. Der Staat ist ein Teil des Körpers, den der göttliche Geist braucht um sich darzustellen, um Welt zu werden. Die Funktion dieses Körperteiles ist Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, seine Zusammenstellung, seine Atomverbindung ist der Staat. Um vollkommen funktionieren zu können muß er vollkommen gesund sein.

Es will mit dieser Ausführung keineswegs behauptet werden, daß Platon diese Unterscheidung gemacht oder gar innegehalten hat. Es soll bloß einen Versuch darstellen die Begriffe ,,Staat an sich'' und ,,Gerechtigkeit an sich'' auseinanderzuhalten, um dem Staate so rein wie möglich seine Stelle in der Ideenwelt anzuweisen. Denn

---

[1]) Siehe oben.

von einer Ideenwelt kann nur gesprochen werden im Rahmen der spätplatonischen Philosophie, wo es sich nicht mehr darum handelt den Ideen als göttliche, sondern als mechanische Ursachen einen Platz im Ganzen anzuweisen. In jener Periode, worin Platon den Staat geschrieben hat, umfaßt die Ideenwelt nur die ethischen Begriffe und ist also die Bezeichnung Ideen*welt* eigentlich falsch, weil die Welt eben noch nicht ihren adäquaten Ausdruck in den Ideen gefunden hat. Welche Stelle die Gerechtigkeit im Reiche der ethischen Werte einnimmt muß also zuerst genauer bestimmt werden.

Im „Staate" 250*c* kommt Sokrates zu der Folgerung, daß der Gerechte gut und weise ist; welchem Ergebnis man aber nicht viel Wert beilegen kann, weil es durch den Trugschluß, daß ein jeder so ist wie der dem er gleicht, erlangt wird. Daß die Gerechtigkeit ein Wissen war, wurde vorher gezeigt und war ja damals schon bekannt. Im 4ten Buche wird dann die Gerechtigkeit genau als Weisheit bestimmt: „In Wahrheit war also die Gerechtigkeit offenbar ein solches Gebot, doch nicht für die äußere Wirkung der eigenen Kräfte sondern für die innere, wahrhaft für sich und das Seine, daß man keinen Teil in sich das Fremde tun, noch die Stände in der Seele vielgeschäftig ihre Tätigkeiten vertauschen lasse, vielmehr, wenn man sein Eigenes wirklich wohlbestellt hat, über sich selbst herrsche und Ordnung schaffe und, sich selber Freund geworden, die drei zusammenfüge, geradezu wie drei Töne eines Akkordes, den tiefsten, höchsten und mittleren, oder was etwa noch dazwischen liegt, all dieses aber zusammenhalte, und überall einer werde aus vielen, besonnen und harmonisch, um dann auch wirklich, wo man handelt, so zu handeln, ob es nun Gelderwerb betrifft oder Leibespflege, ein Staatsgeschäft oder ein persönliches, daß man bei alledem als gerechte und schöne Handlung achte und nenne, was diese Haltung bewahrt und auch bewirkt aber als Weisheit, die über dieser Handlung stehende Erkenntnis; dagegen als ungerecht ein Verhalten, das jene stets aufhebt und als Torheit, die wieder darüber stehende Vorstellung." [1])

Es gibt jedoch noch Größeres als die Gerechtigkeit und zwar ist die größte Wissenschaft die Idee des Guten. „Das Gerechte sowohl als das Uebrige wird erst durch ihren Gebrauch brauchbar und nützlich."[2]) Womit nichts anderes gesagt ist, als daß die Vernunft

[1]) „Staat". S. 343 a.a.O.
[2]) „Staat". S. 813 a.a.O.

eher ist als das vernünftige Denken und Handeln. Nur wenn das Gerechte als größtes und notwendigstes Gut geschätzt wird, werden die jetzigen Uebel für die Staaten ein Ende nehmen und wird sich der vollkommene Staat verwirklichen lassen.

In den Gesetzen[1]) wird eine zweifache Gerechtigkeit unterschieden, erstens die, welche darin besteht, daß bei ungleicher Naturanlage jeder stets das verhältnismäßig Gleiche erhält und zweitens jene Abart, welche die Entscheidung für die Verleihungen von Ehren und Auszeichnungen dem Lose überläßt. Daß die zweite als Abart bezeichnet wird, besagt ja schon zur Genüge ihre sekundäre Bedeutung.

Nachdem oben schon angeführt wurde, wie nach Platon Gerechtigkeit und Weisheit zusammenfallen, erfahren wir aus den Gesetzen,[2]) daß auch Besonnenheit notwendig im Gefolge der Gerechtigkeit auftritt, denn „die Gerechtigkeit ist nicht denkbar ohne Besonnenheit". Im Protagoras[3]) wird die Einheit von Gerechtigkeit und Frömmigkeit nachgewiesen oder jedenfalls nahegelegt: „Ich für meinen Teil würde erwidern, sowohl die Gerechtigkeit sei etwas Frommes wie auch die Frömmigkeit etwas Gerechtes. Und auch in deinem Namen würde ich, deine Erlaubnis vorausgesetzt, die nämliche Antwort geben, daß die Gerechtigkeit entweder dasselbe ist wie die Frömmigkeit oder ihr so ähnlich wie nur möglich und daß es nichts gibt, was der Frömmigkeit seinem Wesen nach so verwandt wäre wie die Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit so verwandt wie die Frömmigkeit."

Die Gerechtigkeit als Tugend ist natürlich ebenfalls schön[4]): „Was Gerechtigkeit ganz im Allgemeinen und gerechte Menschen und Taten und Handlungen anlangt, so sind wir alle darüber einig, daß sie durchwegs schön und löblich sind; ja gesetzt, es käme uns einer sogar mit der Behauptung, die gerechten Menschen seien auch bei zufällig vorhandener körperlicher Häßlichkeit, rein nach ihrem hervorragend gerechten Charakter betrachtet, durchaus schön, so würden wir diese Behauptung nicht irgendwie anstößig finden."

Aus allen diesen Stellen möge nun hinreichend klar geworden sein, daß Tugend und Gerechtigkeit beinahe kongruent sind, oder daß jedenfalls nur sehr subtile Unterschiede zwischen den verschie-

---

[1]) 767 St. ff. Uebers. v. Apelt.
[2]) „Gesetze" 696 C.
[3]) „Protagoras" 330—331.
[4]) „Gesetze", S. 859—860. Uebersetzung v. Apelt.

denen Tugenden herrschen. In der Gerechtigkeit könnte man am ehesten die Auswirkung des Guten in Hinblick auf den Staat, auf die Gemeinschaft der Menschen erblicken. Oder wie Andreae[1]) sagt: „Die Idee der Gerechtigkeit erscheint als die dem Staate zugewandte Seite der Idee des Guten." Wobei nicht vergessen werden darf, daß dabei unter „Idee des Guten" die vom Menschen erfaßbare Weltvernunft verstanden wird, denn vom kosmischen Standpunkte aus betrachtet, herrscht überall mit der Vernunft auch die Gerechtigkeit, weil es den Inbegriff aller Volkommenheit schlechthin bildet, daß jeder und jedes das Seine tut. Für die menschliche Vernunft ist ein Ideal, was letzten Endes doch existiert, weil die menschliche Vernunft von unlösbaren Fesseln gefangen gehalten wird. Sobald alle Ideen sich rein darstellen würden, sobald der Mensch sein Ideal erreicht hätte, würde die Weltgeschichte zum Stillstand kommen, weil dem Vollkommenen die Bewegung fehlt. Die Unvollkommenheit ist die Ursache des Uebels, aber auch des Seins der Welt.

Es möge als befriedigendste Definition stehen bleiben, daß Gerechtigkeit die Vernunft im Staate ist, also mit andern Worten, daß die Gerechtigkeit den Zweck jedes staatlichen Zusammenlebens bildet. Nachdem die Weltvernunft als „causa efficiens", die Gerechtigkeit als „causa finalis et formalis" des Staates aufgezeigt wurden, bleibt jetzt noch die „causa materialis" zur Bestimmung übrig, d.h. platonisch gesprochen: es muß der Versuch gemacht werden bei der Einteilung des Seienden, von der Eins ausgehend und mit Hilfe der Kategorien zum Staate zu gelangen und ihm einen Platz anzuweisen ebenso wie dies im Sophisten mit diesem selbst und dem Angelfischer, im Staatsmann mit der Web- und der Staatskunst geschah. Wenden wir uns gleich an die letzte Definition, denn wenn die Staatskunst bekannt ist, kann auch der Weg zum Staate nicht mehr weit sein. Der Ausgang wird von der Frage[2]) genommen, ob wir den Staatsmann (worüber die Untersuchung erst handelt) unter die mit Wissen Begabten setzen müssen oder nicht. Nachdem dies bejaht ist, wird nun weiter der Weg zur Staatswissenschaft eingeschlagen. Die Wissenschaften werden in solche geteilt, die auf Handlung und in solche, die nur auf Wissenschaft beruhen. Die Staatswissenschaft nun gehört in die letzte Klasse, die auf Erkenntnis beruhende Art der Wissenschaften, welche wieder in einen gebietenden und in einen beurteilenden Teil zerfällt. Näher bestimmt

[1]) S. 55 der Einleitung zu seiner Uebersetzung des Staates.
[2]) Staatsmann 258 B ff.

gehört die Staatskunst zu der Gattung, welche es mit den aus eigener Macht gebietenden zu tun hat. Alle, welche gebieten, erteilen Gebote um irgend etwas entstehen zu lassen. Nach dieser Feststellung wird alles Entstehende in zwei Teile zerlegt: in Beseeltes und Unbeseeltes. Der Wissenschaft des Herrschers nun gehört das an, welches stets unter den belebten Wesen und über diese selbst diese Macht besitzt. Die Entstehung und Ernährung jedoch der lebenden Wesen kann man teils als Einzelzucht teils als gemeinsame Fürsorge für die in Herden lebenden Geschöpfe ansehen.

Die Wissenschaft der Gemeindezucht wird auf die Weise in zwei Teile gespaltet, daß die eine es mit der Wassertierzucht, die andere mit der Landtierzucht zu tun hat. Die Landtiere-züchtende Art der Herdenzucht wird eingeteilt, indem man sie nach dem Fliegenden und dem zu Fuß Gehenden scheidet. Das Füßgangergeschlecht wird zuguterletzt, nach vielen Umwegen, in zweifüßiges und vierfüßiges geteilt, wodurch man zu der Definition der Staatskunst als menschenhütende Kunst gelangt. Wenn man diese wenig befriedigende Definition annimmt, wäre der Staat eine Organisation zur Hütung menschlicher Wesen, worin immerhin die Auffassung vom Staate als Erziehungsanstalt deutlich zutage tritt. Diese Definition hat vielleicht den Nachteil, daß sie den Gemeinschaftsgedanken zu wenig hervorhebt, sie stellt ja überhaupt nur einen Versuch dar und wird im Politikos weiterentwickelt. Das Schwierige bei diesen Einteilungen ist die Frage, wie sie eigentlich vor sich gehen, welcher Maßstab dabei angewendet wird. Man kann sich dem Eindruck nicht widersetzen, daß Platon bei diesen Klassifizierungen ziemlich willkürlich verfährt. Den Ausgangspunkt z.B. bildet die Unterscheidung zwischen Wissenschaften, welche lediglich Erkenntnisse darbieten und solchen, wobei die Wissenschaft gleichsam mit Handlungen verwachsen ist. Die Tatsache jedoch, ob eine Wissenschaft auch praktisch angewendet werden kann und zwar, wie ausdrücklich gesagt wird als Handfertigkeit, hängt mit dem Wesen dieser Wissenschaft gar nicht zusammen. Was hier verwendet wird, wird es dort nicht, was gestern nutzvoll war, kann morgen seine Stelle verlieren usw.

Das Dürftige dieser Einteilungen muß jedoch ganz auf Rechnung der damaligen Wissenschaft gestellt werden, welche keine genügende Grundlage für eine erschöpfende Deduktion bot. Denn diese Schemata beruhen alle auf den Beobachtungen der Wissenschaft und werden, wie das obige Beispiel deutlich gezeigt hat, ohne jedes

Werturteil aufgestellt. Eben dies läßt sie ziemlich willkürlich und leer erscheinen, da auf ethischem Gebiete ähnliche Definitionen sehr schwer aufzustellen sind. Auch geht Platon nicht bis auf die letzten Begriffe zurück, sondern nimmt einen Oberbegriff als Hypothese an um von da aus zum erwünschten „ἄτομον εἶδος" zu gelangen, so wie er z.B. oben von der Feststellung, daß die Staatskunst eine Wissenschaft sei, ohne weitere Begründung ausgeht.

Wenn es also gilt den Begriff „Staat" genau zu bestimmen, so muß man erst zum nächst höheren Begriff greifen. Als solchen könnte man den Begriff „Gemeinschaft" einsetzen, welcher dann wieder in eine höhere Gattung des Seienden gefaßt werden muß. Eine Definition der Gemeinschaft wäre: „die eine höhere Einheit bildende Verknüpfung von Seiendem und nicht-Seiendem". Jene höhere Einheit wäre demnach das Sein schlechthin. Es wäre damit der Aufstieg bis zu den platonischen Kategorien: Sein, Identität und Verschiedenheit vollzogen, denn das Nichtseiende ist ja das Verscheidene. Um den Begriff Staat abzugrenzen gegen andere Gemeinschaften, wie z.B. die Gemeinschaft der Begriffe, könnte man in Anschluß an die obige Definition der Staatskunst sagen: „Ein Staat ist eine Gemeinschaft menschlicher Wesen". Diese Definition umfaßt dann noch die Familie, die Gesellschaft und andere Körperschaften und muß also, um auf den Staat anwendbar zu sein, noch eingeschränkt werden.

Diese Einschränkung könnte, wenn man sich an den Staat als zu bestimmende Erscheinung halten will, z.B. durch Hinzufügung der Größe vollzogen werden. Denn die Prinzipien von Maß und Zahl sind die dem Menschen inhärenten Hilfsmittel zur Bestimmung des Seienden, welche ihn zu den Ideen hinlenken sollen. Eine solche Bestimmung ist natürlich kaum möglich, obwohl sie erleichtert wird durch die Tatsache, daß nicht unterschieden werden braucht zwischen Staat und Gesellschaft, weil dieser Unterschied bei den Alten nicht gemacht wurde.

Wäre der Staat nun eine Erscheinung wie z.B. der Baum oder das Eisen, so wäre die gestellte Aufgabe erledigt. Der Staat gehört jedoch zu jenem Teil des Weltalls, wo uns neben den mechanischen auch die göttlichen Ursachen erfaßbar sind, d.h. wir vermögen den Zweck des Staates zu erkennen. Durch Hineinbeziehung des Zweckes nun wird es erst möglich eine erschöpfende Definition aufzustellen und so könnte man von platonischen Voraussetzungen aus folgende aufstellen: *„Der Staat ist die Gemeinschaft menschlicher Wesen, welche die Darstellung der Gerechtigkeit zum Zwecke hat"*.

KAPITEL III.

Die Auswirkung der Staatsidee.

I.

„Der Staat ist die Gemeinschaft menschlicher Wesen, welche die Darstellung der Gerechtigkeit zum Zwecke hat." Desto vollkommener der Staat ist, desto mehr nähert sich das Abbild der Gerechtigkeit seinem Ursprung; und nur wenn der Staat nach Gerechtigkeit strebt, kann er Bestand haben. Wenn er dieses Ziel aus dem Auge verliert, zum ungerechten Staat wird, muß er notwendig früher oder später untergehen und sich in einzelne Familien oder Stämme auflösen. Die Auflösung des Staates würde jedoch den Untergang der Menschen in sich schließen, oder sie wenigstens zum Tiere hinuntersinken lassen, denn der menschliche Wert läßt sich nur im Staate verwirklichen. Ohne Staat müßte der Mensch auf die Gerechtigkeit verzichten und wie ein altionischer Spruch sagt: „In der Gerechtigkeit steckt die ganze Tugend."[1]) Dies bringt mit sich, daß auch von einer Entstehung des Staates im absoluten Sinne nicht die Rede sein kann: Der Staat war da und wird immer da sein, denn er gehört zu den Urbedürfnissen des Menschen.[2]) Eine absolute Staatsentstehung müßte dann angenommen werden, wenn man die Welt als entstanden betrachtet und daß dies bei Platon nicht der Fall ist, wurde schon oben nachgewiesen. Wenn Platon dennoch im zweiten Buche des Staates von einer Staatsentstehung redet und sogar ohne Kritik auf die sophistische Vertragslehre hinweist[3]) (359*a*), so muß man im Auge behalten, daß er beabsichtigt „einen Staat im

---

[1]) Angeführt bei Wilamowitz-Moellendorf: „Platon" 2 Bde, Berlin 1919, S. 63.

[2]) Vgl. Adam Müller: „Elemente der Staatskunst" Bd. I, S. 60. Herdflamme: „Der Staat ist die Totalität der menschlichen Angelegenheiten, ihre Verbindung zu einem lebendigen Ganzen."

[3]) Die Vertragslehre finden wir z.B. erwähnt Aristoteles „Politik" III 5, 11, 128*a*: Nach dem Sophist Lykophron wäre das Gesetz nichts als eine Bürge der gegenseitigen Rechtsansprüche. (*ἐγγυοητης ἀλλήλοις των δικαιων*).

Geiste" entstehen zu sehen. Eine historische Erklärung ist also damit keineswegs beabsichtigt und wenn Platon die Lehre vom Staatsvertrag weiter auf sich beruhen läßt, so erklärt sich dies daraus, daß seine Meinung durch das weitere Gespräch genügend zur Klarheit gebracht wird. 369 B läßt er Sokrates sagen: „Ein Staat entsteht doch, wie ich glaube, weil jeder von uns sich selbst nicht genug ist, sondern vieler bedürftig".[1]) In diesen Worten ist deutlich ausgesprochen, daß der Mensch von Natur auf den Staat angewiesen ist, daß er, wie Aristoteles sagt, ein „ζῷον πολιτικόν ist[2]). Daß der Staat dem Menschen vor allen Dingen eine *geistige* Notwendigkeit ist, zeigt sich bei der Erörterung des „Schweinestaates",[3]) welche Bezeichnung nicht angewendet wird auf ein schwelgerisches Gemeinwesen, sondern auf einen Staat, der sich nur um die leiblichen Bedürfnisse seiner Mitbürger kümmert, ihnen ein behagliches Naturdasein gewährt, ohne zu achten auf die Tugend des Geistes.

Diese Betonung des Staatszweckes ist das Tiefe in der platonischen Staatsauffassung, welche dadurch über alle neueren Staatstheorien hinausgeht. Denn das ist gerade das Entscheidende in den Geisteswissenschaften, daß wir da den Zweck, das Sollen erkennen können, daß wir einen Staat zu erschauen vermögen, wovon alle realen Staaten nur Abbilder sind. Es ist eine tote Wissenschaft, welche den Staat *nur* als Naturgegenstand betrachtet wissen will, und dadurch eine Abstraktion vornimmt, welche fruchtbares Wirken ausschließt.

Es will damit nicht gesagt sein, daß man den gegebenen, konkreten Staat als sinnvoll oder als gesolltes verstehen kann, diesen mag man allerdings erst als soziale Realität betrachten und versuchen ihm seine Stelle in der Welt des Seienden anzuweisen, obwohl dies nie restlos gelingen wird.[4]) Lebendig wird aber eine solche Erkenntnis des Staates erst durch Bezugnahme auf den „Staat an sich", aus welchem sich alle konkreten Staaten nähren. Denn wie Heraklit sagt: „Es nähren sich alle menschlichen Gesetze von dem einen göttlichen". Es ist also die Aufgabe jeder Geisteswissenschaft

---

[1]) a.a.O. S. 120.

[2]) Vgl. auch Aristoteles, Pol. I, 1235*a*, 38: „ἡ δε δικαιοσυνη πολιτικόν". (Die Gerechtigkeit aber stammt erst vom Staate her).

[3]) Wilamowitz-Moellendorf: „Platon" II, S. 214—217.

[4]) Wie z.B. Simmel den Staat als Wechselwirkung erklärt („Sociologie" 1908) oder wie Tarde sagt: „La société c'est l'imitation" („Les lois de l'imitation", Paris 1890).

das Wesen, die Idee desjenigen Gegenstandes zu erfassen, womit sie sich beschäftigt. Die Möglichkeit der Aufstellung eines solchen Ideals zu leugnen, hieße auch den Unterschied zwischen gut und böse, wahr und falsch verneinen. Wenn man jedoch von gerechten und ungerechten Staaten redet, gibt man damit zu, daß der eine Staat sich einem Ideal mehr genähert hat wie der andere. Den Staat nun, welcher die Gerechtigkeit ganz verwirklicht, vermag man zu erschauen bei völligem Absehen von den gegebenen Staaten, rein als ethisches Postulat. Dieser Staat allein ist gesollt, ist von unserem Standpunkte aus sinnvoll, während der gegebene Staat immer im Bereich des Seienden bleibt und nur insofern sinnvoll und vernünftig ist, als er sich mit diesem Staate deckt. [1])

[1]) Wenn in der neuesten Staatslehre (vgl. Kelsen: „Der soziologische und der juristische Staatsbegriff", Tübingen 1922) der Staat mit dem Rechte identifiziert wird, ist damit die Unzulänglichkeit der früheren Doktrin, welche eine „Zweiseitentheorie" (Jellinek „Allgemeine Staatslehre" Berlin 1922) herausgebildet hatte, glänzend besiegt. Da jedoch unter Recht nur das positive Recht verstanden wird, bleibt die Definition aber immer noch im Bereiche des Seienden. „Der Staat erscheint als die Einheit eines Systems von Normen, die Regeln, unter welchen Bedingungen ein bestimmter Zwang von Mensch zu Mensch geübt werden solle." (a.a.O. S. 82). Diese Normen bestehen aber keineswegs an sich, sondern sind nur die geltenden, so daß bei einer Revolution der Staat in der Uebergangszeit, worin an Stelle des alten Normsystems sich ein neues bildet, nicht existiert. Die Normen werden zwar zurückbezogen auf eine Grundnorm, aber diese ist nicht ewig, sondern abhängig von der jeweiligen Regierungsform. Für die wissenschaftliche Betrachtung ist jedoch das positive Recht ebenso ein Seiendes wie irgendein Naturgegenstand, ein Sollen bildet nur das Recht an sich. D.h. das positive Recht bildet zwar für die Staatsbürger ein Gesolltes, für die Wissenschaft aber, sofern sie das Recht als sinnvoll verstehen will und daher vielleicht diese Aufgabe besser der Philosophie zuweist, nur so weit dies mit dem richtigen Recht übereinstimmt. Man muß wertende und wertfreie Wissenschaft unterscheiden, die wertfreie weist jedem Seienden seine Stelle zu, durch Abstrahierung von der Wirklichkeit, indem sie diese einteilt, ausgehend von den allgemeinsten Begriffen und mit dem Endzweck dabei zum konkreten Ding zu gelangen. Die wertende Wissenschaft tritt an dasjenige heran, was in ihre Kompetenz fällt, u.z. die Gegenstände der Geisteswissenschaften und stellt fest, inwiefern das Seiende auch sein soll, mit dem Endzwecke alles Seiende als Gesolltes zu erkennen. Das positive Recht, sofern es bloß erkannt, nicht gewertet wird, gehört zum Gebiete der wertfreien Wissenschaft. Ebenso wie ich hundert Bäume beachte und durch Abstrahierung des scheinbar Zufälligen zum Begriffe „Baum" komme, kann ich das Recht in hundert Staaten beobachten und so, auf ähnlichem Wege, zum Begriff „Recht" kommen. Dieses Recht ist das positive Recht und wenn man dies unter Recht schlechthin versteht, ist allerdings das Recht mit dem Staate identisch. Durch dieselbe Abstraktion könnte man aber auch zu der Definition: „Staat ist Macht" gelangen,

Nach dieser kleinen Abschweifung möge wieder zu Platon zurückgekehrt werden, um festzustellen, wie sich die Gerechtigkeit im idealen Staate darstellt. Bevor Platon dazu schreitet, gibt er im ersten Buche, welches gewissermaßen ein Vorspiel des Staates bildet, einen Ueberblick über die Auffassungen der Gerechtigkeit. Die erste Definition: „Schlechthin die Wahrheit sagen und zurückgeben, was man von einem bekam", wird von Sokrates mit Leichtigkeit als zu eng erwiesen, weil eine ähnliche, mechanische, quanti-

---

denn das positive Recht beruht sicher auf den Machtsverhältnissen. (Vgl. Erich Kaufmann: „Das Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sic stantibus", 1911). Sowohl Recht wie Macht können nur Wesenhaft verstanden werden, sofern man sie zurückbezieht auf ihren Ursprung: das Gute. Ebenso wie Platon sagt: τα καλα ἐπί τοις ἀγαθόις" könnte man auch sagen: „Recht und Macht" „ἐπί τοις ἀγαθόις".

Das Recht oder die Macht haben nur „einen schicksalshaften Anspruch", wenn sie aufgebaut werden auf der Grundlage des Guten. Es ist nicht einzusehen, warum der Mensch dort, wo er das Vernünftige, das Sollende zu erschauen vermag, darauf verzichten sollte und sich begnügen die Welt einzuteilen. Eine Einteilung, die nie *restlos* durchzuführen ist! Bei Platon, dessen Denken auf das Ganze gerichtet ist, werden solche Einteilungen, sofern es sich nicht um das Gebiet der Natur handelt, bloß aufgestellt zur dialektischen Uebung. Eine befriedigende Definition des Staates läßt sich nur aufstellen, wenn man den Zweck des Staates berücksichtigt. Man braucht aber als Rahmen für eine solche Begriffsbestimmung die Angabe der „mechanischen" Ursache des Staates. Denn, wie Lotze („Mikrokosmos" I S. 437) sagt: „Nirgends ist der Mechanismus das Wesen der Sache; aber nirgends gibt sich das Wesen ein andere Form des endlichen Daseins als durch ihn." Diese Bezeichnung „mechanische Ursache" will nur sagen „notwendige Ursache", an eine Ursache, welche etwas hervorbringt, ist hier nicht gedacht. Die notwendige Ursache des Staates bezeichnet „der Mechanismus" des konkreten Staates, dessen der „Staat an sich" sich bedient um sich darzustellen. Die Idee des Staates gliedert sich aus in die konkreten Staaten, welche bloß als Substrat des Geistigen dienen. Als Rahmen für eine Begriffsbestimmung des Staates ist die Definition: Staat ist Recht, sicher allen anderen vorauszustellen, weil sie mehr wie alle früheren, sich dem „ἄτομον εἶδος" Staat nähert. Vollendet wird sie sie jedoch erst durch die Hinzufügung des Staatszweckes: die Darstellung der Gerechtigkeit.

Der einzige Zweck der jetzigen Staatslehre ist das „ἄτομον εἶδος" Staat zu bestimmen und dadurch hat diese Wissenschaft, ebenso wie z.B. die Volkswirtschaftslehre den Zusammenhang mit dem Leben verloren. Beseitigt kann dieser Mangel nur werden, wenn diese Wissenschaften erkennen, daß das wichtigste die Erkenntnis des Staates, bzw. der Wissenschaft an sich ist, welche Aufgabe eigentlich der Ethik oder der Philosophie zufällt, zweitens die Erkenntnis des jeweiligen Staates (oder der Wirtschaft) in seinen geschichtlichen Bedingungen, die zum Gebiete der Geschichte gehört und drittens die Erwägung der möglichen Annäherung des konkreten Staates (bzw. Wirtschaft) an den idealen Staat (Wirtschaft), welche in den Bereich der Politik fällt.

tative Bestimmung nie der Fülle des Lebens gerecht werden kann. Nach einem zweiten Versuch tritt dann Thrasymachos auf, welcher das Gerechte als das dem Stärkeren Dienliche bestimmt. Diese Lehre vom Recht des Stärkeren, welche auch nachher oft auftrat,[1]) war in der Sophistenzeit ziemlich verbreitet, wie Menzel [2]) ausführlich gezeigt hat. Bei Platon wird im Gorgias dieselbe These, welche im Staate Thrasymachos vorbringt, von Kallikles verfochten, obwohl die Lehren im Einzelnen nicht übereinstimmen.[3]) Auf die ziemlich grob vorgebrachte Meinung des Thrasymachos antwortet Sokrates mit einem Scherzwort, wodurch die gespannte Stimmung wieder aufgehoben wird und das Gespräch sich in der alten Weise fortbewegen kann. Es bestimmt dann Thrasymachos seine Meinung näher: „Es gibt doch aber jede Regierung Gesetze, wie sie ihr dienlich sind: die Demokratie demokratische, die Tyrannis tyrannische und so fort."

Damit ist ausgedrückt, daß es nur ein positives Recht gibt, nichts was „von Natur" (φύσει) Anspruch auf Gerechtigkeit erheben könnte. Dieser Gegensatz von Natur und Satzung hat in der Geschichte der griechischen Rechtsphilosophie eine sehr große Rolle gespielt [4]) und kommt auch bei Platon öfters vor. So läßt er im Protagoras [5]) den weisen Hippias sagen: „Ihr Männer, die ihr hier beisammen seid, ich halte uns alle für verwandt und zueinander gehörig und für Mitbürger, und zwar von Natur (φύσει) nicht durch Gesetz (νόμῳ); denn das Aehnliche ist mit dem Aehnlichen von Natur verwandt, das Gesetz dagegen, dieser Tyrann der Menschen, erzwingt vieles auch wieder die Natur." Ebenso im Gorgias (488 St.): „In der Regel aber steht das miteinander in Widerspruch, die Natur und die Satzung."

Wie verhält sich nun Platon zu dieser Antithese?

Im Idealstaat gibt es keine geschriebenen Gesetze, weil das Gesetz als abstrakte und daher starre Regel der Fülle der konkreten Fälle nicht gerecht werden kann, sondern der philosophische Herr-

---

[1]) Vgl. Nietzsche: „Wille zur Macht", Kröner, Leipzig, Machiavelli: „Von Fürsten", Auswahl in der Inselbücherei und Max Stirner: „Der Einzelne und sein Eigentum". Reklam.

[2]) Vgl. Andreae, Einleitung zu seiner Staatsübersetzung S. 43 ff.

[3]) Menzel „Kallikles". Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren. Wien und Leipzig 1922.

[4]) Vergl. Th. Gomperz: „Griechische Denker" I 317, 323, II 133, 166, 181.

[5]) 337 St. Uebersetzung von Apelt.

scher wird durch aus der Idee der Gerechtigkeit geschöpfte Einsicht für jeden einzelnen Fall eine Entscheidung treffen. [1]) Auch bei Aristoteles tritt an Stelle des „νόμος" eine Entscheidung für jeden konkreten Fall: „το ψήφισμα" [2])

Im Gesetzesstaat, welcher das zweitbeste Gemeinwesen darstellen soll, erscheinen die Gesetze als abstrakte Gebote des Staates, welche als sittliche Macht unbedingt Gehorsam von den Bürgern erheischen. Zweck der Gesetze ist die Tugend,[3]) und um dies besonders eindringlich und überzeugend zu machen, werden die Gesetze mit einer einleitenden Mahnung versehen (προοίμιον). Die Aufgabe des Gesetzgebers beschränkt sich also nicht bloß darauf Gesetze zu geben, sondern sie hat einen weiteren Umfang. „Denn es gibt neben dem Gebiete der eigentlichen Gesetzgebung noch ein anderes, das seiner Natur nach die Mitte hält zwischen Ermahnung und Gesetz, eine Sache, auf die wir schon wiederholt zu reden gekommen sind." (u.z. die Proömien).[4]) Zur Charakteristik eines hervorragend tüchtigen Bürgers ist es kein genügendes Lob, wenn man an ihm rühmt, daß er der Bundesgenosse und treueste Befolger der Gesetze sei. Nein, als vollkommen guter Bürger ist vielmehr der zu bezeichnen, der sowohl den in Gesetzesformen abgefaßten wie den bloß Lob und Tadel aussprechenden Vorschriften des Gesetzgebers folgt und in voller Treue gegen sie sein Leben unbefleckt zu Ende führt.[5]) Eine eigentümliche Aueßerung über den Gesetzesbegriff, welche auch philosophisch bedeutsam ist, gibt der Athener ferner im ersten Buche der „Nomoi" [6]): „Jeder von uns Vertretern der lebenden Geschöpfe werde von uns betrachtet als eine Drahtpuppe göttlichen Ursprungs", d.h. die Erkenntnis des „Warum" der konkreten Wirklichkeit ist uns nicht gegeben. Denn, sagt Platon weiter, ob „die Drahtpuppe von den Göttern bloß zu ihrem Spielzeug angefertigd worden ist oder in irgend welcher ernsthaften Absicht, entzieht sich begreiflicherweise unserer Erkenntnis. Das aber wissen

[1]) Vgl. besonders den Dialog „Politikos".

[2]) Vgl. Jellinek: „Gesetz und Verordnung" Tübingen 1919. S. 38. Anm. 1. „In der Gegenüberstellung von νόμος und ψήφισμα hat sich Aristoteles an die bestehenden attischen Verfassungseinrichtungen angelehnt, indem die dauernden Rechtsregeln durch νόμοι festgestellt wurden — während die Entscheidungen einzelner vorliegender Fragen durch ψηφίσματα erfolgte." Dasselbe kann also auch für Platon gelten.

[3]) „Gesetze" S. 36 D.

[4]) „Gesetze" S. 22.

[5]) Vgl. „Gesetze" S. 22—23.

[6]) „Gesetze" I 644, 654.

wir, daß die genannten Seelenvorgänge in uns (u.z. Furcht und Zuversicht) gleichsam ein Durcheinander von Drähten und Schnüren darstellen, die an uns herumziehen und als entgegenwirkend uns zu entgegengesetzten Handlungen drängen, worauf denn der Gegensatz von Tugend und Laster beruht. Denn — so sagt der Verstand — nur einer Zugkraft muß jedermann folgen und nur, ohne sich von ihr abbringen zu lassen, dem Zug der übrigen Drähte Widerstand entgegen setzen; und das sei die goldene und gottgeweihte Leitung der vernünftigen Ueberlegung, bekannt unter dem Namen des allgemeinen Staatsgesetzes, die anderen Drähte dagegen seien hart und eisern, während dieser, weil von Gold, von weicher Art ist im Gegensatz zu den mancherlei Abstufungen bei den anderen." Das Gesetz ist also der Unterstützer der Vernunft, damit diese die ihr entgegengesetzten Mächte überwinden kann. Es ist deutlich, daß diese Gesetze, welche der Staat entweder von einem Gott oder von einem einzelnen Menschen, der zur richtigen Erkenntnis gelangt ist, empfangen hat, als heilig und unabänderlich gelten. Im vielfachen Aendern der Gesetze erblickt Platon einen von den größten Schäden, von denen ein Staat betroffen werden kann. Er lobt daher auch das Gesetz Lakedaimon's, wonach keiner von den jüngeren Leuten das Gesetz prüfen darf,[1]) sondern alle annehmen müssen, es sei alles wohlbestellt auf Grund des göttlichen Ursprungs der Gesetze. Das Gesetz soll über alle Bürger herrschen, über Herrscher sowohl wie über Beherrschte, welche alle zusammen mit dem Namen „Gesetzesdiener" bezeichnet werden. Denn nur *dem* Staate ist Heil beschieden und alles Gute, was die Götter für Staaten bereit halten, in dem das Gesetz Herr ist über die Herrscher und die Obrigkeiten den Gesetzen untertänig sind.

Nach all diesen Ausführungen ist es klar, daß die Gesetze nur wesenhaft sind, wenn sie mit den sittlichen Geboten identisch sind und daß diejenigen Staaten, wo das Ziel der Gesetzgebung ein anderes ist als die Tugend, notwendig früher oder später zugrunde gehen müssen. Denn: *„tatsächlich ist doch Gesetzgebung und Gründung von staatlicher Ordnung das vollkommenste Mittel in der Welt um zur Tugend zu gelangen."* [1])

---

[1]) Gesetze IV, 708.

II.

Es ist Zeit wieder zu Thrasymachos und seiner Definition des Gerechten zurückzukehren. Sokrates zeigt ihm, daß ohne wahres Wissen die Herrscher nicht immer Gebote zu ihrem Vorteil geben, weil sie sich über das Dienliche oder Nichtdienliche im Irrtum befinden können. Schon hier erweist sich also das Wissen als die Vorbedingung der richtigen Herrscherkunst, obwohl dieser Gedanke noch nicht weiter ausgeführt wird, sondern Sokrates wieder zu einer andern Widerlegung greift. Jeder Beruf, so auch der des Staatsmannes, bezweckt nicht den Vorteil des ihn Ausübenden, sondern dient denen, die seiner Leitung bedürfen. Der Vorteil, den jeder Beruf gewährt, liegt nicht in ihm als solchem, sondern in den Belohnungen, die für die Leistungen des Kundigen bezahlt werden. Der Versuch des Thrasymachos, seine Niederlage abzuwenden, mißlingt, obwohl Sokrates sich willig der neuen Aufgabe zuwendet festzustellen, ob das Leben des Ungerechten besser sei als das des Gerechten (p. 347*e*). Sokrates gründet seine These, daß der Gerechte immer der Glücklichere sei, auf einen offensichtlichen Trugschluß, indem er behauptet, daß ein jeder so ist wie der dem er gleicht. Er kommt dadurch zu der Folgerung, daß der Gerechte gut und weise, der Ungerechte aber unklug und schlecht ist. Jetzt wird es Sokrates leicht zu zeigen, daß Gerechtigkeit eine Wesensnotwendigkeit ist, daß sogar eine Räuberbande nur bestehen kann, wenn die Räuber wenigstens gegen einander gerecht sind. Gerechtigkeit erweist sich damit als die Grundlage jeder Gemeinschaft, als dasjenige, was Herrschaft und Dienst, was überhaupt das Dasein erst ermöglicht. Man spürt hier deutlich die noch unausgesprochene Definition der Gerechtigkeit: das Seine tun, denn dieses Streben nötigt die Menschen zusammenzutreten, damit jeder seine Bestimmung erfüllen kann. Der Daimon, vondem jeder begleitet wird, treibt die Menschen zur Erfüllung dieses Gebotes und damit zur Eudaimonie.

Dieser Gedanke der Gerechtigkeit liegt dem ganzen Staatsaufbau zugrunde und wird mit einer Strengheit durchgeführt, welche Nietzsche sagen lassen konnte: „Der vollkommene Staat Plato's ist nach diesen Betrachtungen noch etwas Größeres als selbst die Warmblütigsten unter seinen Verehrern glauben, gar nicht zu reden von der lächelnden Ueberlegenheitsmiene, mit der unsere

historisch Gebildeten eine solche Frucht des Altertums abzulehnen wissen." [1])

Je mehr Platon bei diesem Staatsaufbau das Geistige in die Form des realen Daseins gießen muß, desto mehr wird er abhängig von den geschichtlichen Zusammenhängen, in welche er hineingeboren wurde, desto leichter wird es für spätere Geschlechter ihn irgendwo anzugreifen.[2]) Es wird daher bei der weiteren Behandlung hauptsächlich auf die großen Züge, auf die Umrisse des platonischen Staates geachtet werden, während die Auswirking in Einzelheiten beiseite bleiben möge.

Wesentlich ist vor allen Dingen die Gliederung des Staates in drei Stände: den Nährstand, den Wehrstand und den Lehrstand. Der erstere umfaßt die große Masse derjenigen, welche vermöge ihrer Fertigkeiten alle Güter erzeugen, also den leiblichen Bedürfnissen der Bevölkerung Rechnung tragen; der zweite besteht aus den Kriegern, welche den Staat gegen innere und äußere Feinde beschützen und den dritten bilden die königlichen Weisen, welche vermöge ihrer Erkenntnis der Idee des Guten den Staat lenken und künftige Wächter erziehen. Die Notwendigkeit dieser Stände läßt sich von zwei Gesichtspunkten aus erklären. An erster Stelle sind sie notwendig für die Erreichung des allgemeinmenschlichen Zieles: die Tugend. Dies läßt sich nur von der platonischen Seelenlehre aus verdeutlichen, welche in der Seele drei Teile unterscheidet u.z. das Begehrliche (το ἐπιθυμητικον), den Mut (θύμος) und den Verstand (λογιστικόν).

Tugend der Seele wird dann erreicht, wenn die Teile in ihr, ebenso wie die Stände im Staate, das Ihrige tun. „Dem Geistigen kommt es zu zu herrschen, weil es weise ist und die Fürsorge für die ganze Seele hat, dem Eifrigen aber, gehorsam und sein Mitkämpfer zu sein." [3]) Diese beiden zusammen beherrschen in einer gesunden Seele die Begierden und machen sie der Leitung der Vernunft gefügig. Das Geistige nun findet sich nur selten, was Platon in einem Mythos versinnbildlicht hat: „Alle hier im Staate seid ihr Brüder, so werden wir zu ihnen sagen, aber der formende Gott hat den unter

---

[1]) Nietzsche „Der griechische Staat" Werke I S. 233, Kröner, Lpz.

[2]) Vgl. Kinkel „Die socialökonomischen Grundlagen der Staats- und Wirtschaftslehren von Aristoteles", Leipzig 1911, welcher versucht Platon und in Hauptsache Aristoteles als Ideologen einer bestimmten Klasse darzustellen. Aehnliche Bestrebungen zeigt A. Eleutheropulos: „Wirtschaft und Philosophie" Berlin 1900.

[3]) „Staat" 441 E.a.a.O. 337.

euch zur Herrschaft Berufenen Gold bei der Geburt beigemischt, weshalb es auch die Geehrtesten sind, aber allen Helfern Silber, Eisen aber und Kupfer den Bauern und den anderen Handwerkern."[1]) Diejenigen, denen Gold in der Seele beigemischt ist, können durch gute Erziehung das Höchste erreichen: Die Herrschaft der Vernunft. Die silbernen sind auch der Tugend zugänglich, aber mehr durch Gewöhnung, das Erschauen der Tugend kommt ihnen nicht mehr zu, während die kupfernen und eisernen Seelen überhaupt jeder höheren Tuhend bar sind und daher auch nicht weiter berücksichtigt werden. Die Versuche Pöhlmann's[2]) nachzuweisen, daß auch der dritte Stand irgendwie an der Erziehung der Herrscherkaste teilnimmt, sind völlig ergebnislos geblieben. Den menschlichen Wert zu verwirklichen ist nur wenigen gegeben, für die große Menge hat Platon bis zu seinem Tode nur Verachtung übrig gehabt. Dies tritt an mehreren Stellen der Gesetze zutage, z.B. II, 572: „Ja man könnte sogar noch mehr für sie (die Gabe des Dionysos) anführen, doch gerade die größte Wohltat, die dieser Gott uns spendet, muß man Bedenken tragen der großen Menge kund zu tun, weil die Menschen es mißverstehen und falsch auffassen, wenn man es ihnen mitteilt."[3]) Die einzige Möglichkeit, die den Werkern bleibt, ist sich den Herrschern zu unterwerfen und unbedingten Gehorsam zu leisten, wodurch sie wenigstens Anteil nehmen an der Besonnenheit, welche die drei Ständen gemeinsame Vorstellung ist, daß die Besten im Staate herrschen sollen.[4]) Dadurch werden sie doch noch ein unerläßliches Glied im Ganzen und erreichen auch, von ihrem Standpunkte aus, den höchst möglichen Wert.

Rein von dem Standpunkte der Tugend aus, hat sich also die Notwendigkeit der ständischen Gliederung gezeigt. Eben so sehr erscheint sie notwendig, wenn man auf die Individualität Rücksicht nimmt. Die Menschen sind von Natur verschieden und jeder eignet sich nur für einen bestimmten Beruf. Dieser Gedanke der Arbeits-

---

[1]) Staat 415.

[2]) R. v. Pöhlmann: „Geschichte der socialen Frage und des Socialismus in der antiken Welt", München 1912, I S.32—108.

[3]) Vgl. weiter zahlreiche Stellen: Ge 513 C: Mangel an Ueberzeugung bei der großen Menge, St. 489 B kein Verständnis für Philosophie. Gesetze 684 C. Ihre verderblichen Neigungen. G. 437 B. Lebt in den Tag hinein, usw.
Siehe weiter Art.: „Menge" im Platonregister von Apelt.

[4]) Vgl. Spann „Der wahre Staat" Leipzig 1923. S. 214. „Nur durch Verehrung und Hingabe kann der niedere Mensch an dem Höchsten in seiner Weise Anteil nehmen."

teilung weist auch auf den ständischen Staat hin und zwar findet dadurch beim dritten Staate noch eine weitgehende Innengliederung statt.

Verständlich wird dies erst, wenn man den Unterschied zwischen platonischer und moderner Arbeitsteilung berücksichtigt, welchen Andreae in seiner Einführung zum Staate hervorhebt: ,,Schon im untersten Stande hat sie vor allem einen menschlichen Sinn und nicht nur wie im Maschinenzeitalter einen sachlichen, technischen Zweck. Eine teilhafte Maschinenarbeit zu leisten, etwa tagaus, tagein denselben einen oder ein paar Handgriffe oder Fußtritte zu tun, dazu kann niemand von Natur berufen sein. Wohl aber kann einer durch Neigung und Geschick dem Bauern-, Handwerker- oder Händlerstande angehören, und auch innerhalb dieser Berufszweige ist eine natürliche, sachliche Teilung möglich. Die Handwerkerzünfte des Mittelalters haben den Grundsatz verwirklicht, nicht sie allein, aber sie am sinnfälligsten."

Das Relavante an diesem Unterschied ist, daß die platonische Arbeitsteilung ,,φύσει", die moderne ,,νόμῳ" ist. Auch die moderne führt zu einer ständischen Differenzierung, aber diese ist nur von Zufälligkeiten (Milieu, Erziehung) bedingt, während die platonische das Wesen der menschlichen Gesellschaft zum Ausdruck bringt. Zum politischen Stande wird der wirtschaftliche jedoch erst, wenn die Verschiedenheit der Menschen nicht bloß in der Arbeit, sondern auch in den politischen Rechten zutage tritt. Mit einem Wort: Wenn auf jedem Gebiete jeder das Seine tut.

Die Grundlage der ständischen Gliederung ist der geistige Stufenbau, der von Natur in den Menschen liegt. Dieser verursacht, daß jeder nur als Glied des Ganzen bestehen kann, ,,der höchste Stand braucht den dritten als Ernährer und Lohngeber", dieser die Wächter um an der Tugend, am Geistigen Anteil zu gewinnen, während beide wieder die Krieger als ihre Beschützer brauchen. ,,So betrachtet ist der Mensch der ,,Staat im Großen"." [1]) Seine drei Stände ent-

[1]) Vgl. zu diesem Gedanken: A. Schäffle: ,,Bau und Leben des socialen Körpers". 1896 L. S. 403.

W. Wundt: ,,Völkerpsychologie". Leipzig 1918. IX S. 55—56.

P. Deussen: ,,Allgem. Geschichte der Philosophie". 2te Abt. I. Leipzig 1915. S. 295—297.

Hier ist dieser Gedanke bloß als Analogie ausdrückend angeführt. Ein Werturteil ist damit keineswegs gemeint, also nicht die Folgerung: ,,Platon konstruiert die Socialpsychologie aus der Individualpsychologie", welche Andreae (a.a.O. S. 91) mit Recht als unplatonisch ablehnt. (Siehe weiter oben S. 53—54).

sprechen den drei Verhaltungsweisen oder den drei Teilen der individuellen Seele. Der Nährstand mit seinem auf Erwerb gerichteten Berufsarbeiten entspricht dem „Begehrlichen", der Wehrstand mit seinen wesentlich militärischen Aufgaben dem „Muthaften", der Lehrstand mit seiner Pflege der Wissenschaft dem „Vernünftigen" in der einzelnen Seele". [1])

Das Gebot der Gerechtigkeit ist nicht nur an den Staat gerichtet, sondern ebenso an die Teile der individuellen Seele, wodurch deutlich die Wahrheit der eben gebrachten Behauptung, daß die Gerechtigkeit mit dem Guten identisch sei zutage tritt. Die Gerechtigkeit ist die Forderung nach Gleichheit, aber dabei muß man immer im Auge behalten, daß es zwei Arten von Gleichheit gibt. Die Gleichheit nach Maß, Gewicht und Zahl darf für den Gesetzgeber bei der Verteilung von Ehren und Auszeichnungen nie maßgebend sein. „Die allein wahrhaft und beste Gleichheit dagegen ist nicht so leicht für jedermann erkennbar. Denn das Urteil darüber steht bei Zeus, und den Menschen teilt sie sich immer nur im geringen Grade mit. Alles aber, was Staaten oder Einzelne aus ihrer Hand empfangen, hat nichts als Gutes zur Folge. Denn dem Größeren erteilt sie mehr, dem Geringeren weniger, jedem von beiden dasjenige gewährend, was ihm seiner natürlichen Anlage nach zukommt, also dem an Tüchtigkeit höher Stehenden immer auch größere Ehren, denen dagegen, die an Tüchtigkeit und Bildung das Gegenteil von jenen sind, nur soviel als ihnen gerade zusteht, eine Verteilung, die jedem von beiden nach Verhältnis gerecht wird." [2]) Es ist sehr bedeutend, daß wir diesen Gedanken in den Gesetzen finden, weil er zeigt, daß dem zweitbesten Staat dasselbe Baugesetz zugrunde liegt wie dem Idealstaat. Der *Unterschied* in der Einstellung des Platon jedoch ist sehr scharf ausgeprägt in dem Satze: „Denn das Urteil darüber steht bei Zeus, und den Menschen teilt sie sich (siehe unten) immer nur im geringen Grade mit." Dieser Satz könnte unmöglich in der „Politeia" stehen, denn er ist ein typischer Ausdruck des „Pessimismus", den man in den Gesetzen hat finden wollen. Wenn diese Bezeichnung auch etwas übertrieben ist, so ist doch unverkennbar, daß Platon sehr viel son seinem Glauben an die Verwirklichung des Ideaalstaates verloren hat. Der Staat der Gesetze beruht ganz auf denselben Grundlagen, wie der Idealstaat,

[1]) Wilhelm Windelband „Platon", S. 151. Fromans Klassiker der Philosophie. 6. Aufl. Stuttgart 1920.
[2]) „Gesetze", Buch III 757. St. a.a.O. S.183.

nur sind die Konsequenzen nicht mit derselben Folgenrichtigkeit gezogen. Es ist also anzunehmen, daß wir auch in den Gesetzen die ständischen Gliederung durchgeführt finden werden. In großen Zügen trifft dies auch zu, nur sind die Anforderungen, die an die verschiedenen Klassen gestellt werden, wesentlich leichter geworden. Die Gesetze haben von den drei Ständen des Idealstaates im Grunde genommen nur mehr den zweiten. Der dritte ist zwar da, wie schon Zeller bemerkt hat,[1]) aber von der Bürgerschaft ausgeschlossen, indem der Landbau und die Gewerbe durch Sklaven und Hintersassen besorgt werden. Der erste ist als solcher gar nicht vorhanden, wobei jedoch im Auge behalten werden muß, daß auch im Idealstaate die Herrscher nur eine auslese aus den Wächtern bilden. Ja, der Name „φύλαξ" (Wächter) wird sowohl auf die Krieger wie auf die Herrscher angewendet, welche auch anfänglich beide ganz gleich erzogen werden. Diese Auslese nun findet in den Gesetzen eine Art Gegenbild, „einerseits an dem Kollegium der Euthynen, d.i. der Behörde für Rechenschaftsablegung aller Beamten, andrerseits an der nächtlichen Versammlung, einer Elite der geistig und sittlich hervorragendsten älteren Männer, die ohne eigentliche Beamtenqualität das gesamte Leben des Staates überwacht und nicht nur die Einheit, sondern auch die Dauer desselben verbürgt."[2])

Es zeigt sich also, daß im Keime die Stände des Idealstaates sich auch im Gesetzesstaat finden. Nur muß man dabei im Auge behalten, daß der Staat der Gesetze eben der zweitbeste ist, daß in ihm alles hinter den Einrichtungen der Politeia zurückbleibt. So ist z.B. die Aristokratie der Wissenden, welche Platon früher verlangt hatte, hier unmöglich, weil ein Stand von Philosophen, welche die Idee des Guten erschaut haben, in dem Staat der Gesetze nicht vorhanden ist. Die Bürger sind auf die gewöhnliche Tugend und die richtige Vorstellung, welche dieser zugrunde liegt, angewiesen. Die Einheit der Tugend, welche auf Wissen beruht, kann daher nicht aufrecht erhalten werden: die Tugend hat sich in eine Mehrheit besonderer Fähigkeiten aufgelöst. Daher muß der Staat sich auf eine geschickte Verknüpfung seiner Elemente beschränken, weil die einheitliche, auf Erkenntnis beruhende Leitung ihm versagt ist, obwohl in den oben genannten Institutionen gewisse Ueberreste derselben erhalten sind. Der leitende Gesichtspunkt für die Auf-

[1]) Zeller: „Philosophie der Griechen", Band Platon S. 959. Lpz. 1923.

[2]) Apelt, Einleitung zu seiner Uebersetzung der Gesetze S. VI. Vgl. auch Apelt „Zu Platons Gesetzen". Prgr. Jena 1907.

stellung der Gesetze ist das richtige Verhältnis der einzelnen Tugenden, die Beschränkung der menschlichen Bestrebungen durch einander. Dies prägt sich aus in einer gegenseitigen Beschränkung der staatlichen Gewalten, die Verfassung wird dadurch zu einer Mischverfassung. Die wesentlichen Bedingungen für ein gesundes Staatsleben sind Ordnung und Freiheit. Die einheitliche Ordnung wird am besten in einer Monarchie verwirklicht, die Freiheit dagegen ist die Eigenschaft, welche die Demokratie auszeichnet. Durch eine Mischung von Monarchie und Demokratie wird daher die richtige Verfassung hervorgebracht; überherrscht eines von den Elementen so ist die Vernichtung des Staates zu befürchten. Diese Verknüpfung führt Platon in der Weise durch, daß er das aristokratische System der Wahl mit dem demokratischen des Looses verbindet.[1]) Aber Platon spricht deutlich aus (vgl. die oben angeführte Stelle über arithmetische und geometrische Gerechtigkeit), daß diese Form nur ein Notbehelf ist, daß sie keineswegs darauf Anspruch erheben könnte die Gerechtigkeit zum Ausdruck zu bringen. Als weiteres Zugeständnis an die üblichen Auffassungen kann man es betrachten, wenn bei der Wahl auch die Vermögensverhältnisse eine keineswegs unbeträchtliche Rolle spielen, denn Platon hat sich öfter genug dahin geäußert, daß die Rücksicht auf die stofflichen Güter nur eine geringe sein darf. Wir sehen also, daß drei verschiedene politische Prinzipien in den Gesetzen maßgebend sind: das aristokratische, das demokratische und das oligarchische Prinzip.[2])

Nach diesen Ausführungen, welche ein starkes Abweichen Platon's von seinen früheren Staatstheorien gezeigt haben, wird es keineswegs mehr verwunderlich erscheinen, daß auch in der ständischen Gliederung eine ansehnliche Verschiebung stattgefunden hat. Als letzte Grundlage, als Baugesetz [3]) des Staates jedoch erkennen wir das ständische Prinzip deutlich wieder.

Wenn daher Heinrich Barth[4]) den Versuch macht, die ständische Organisation als Wesensnotwendigkeit abzulehnen, so muß dies nachdrücklich zurückgewiesen werden. Er geht dabei aus vom Begriff der individuellen Seele und sagt (S. 40): „In dem einen Begriff des Menschen sahen wir bei aller socialen Auswirkung den ganzen

[1]) Vgl. zum Loossystem Aristoteles: „Die Verfassung von Athen". Deutsch von Dr. Wentzel. Reklam Un. No. 3000.

[2]) Aristoteles hat Pol. II, 6, 1926 auf das letztere hingewiesen.

[3]) Vgl. O. Spann: „Gesellschaftslehre", 2. Aufl. Lpz. S. 448.

[4]) Heinrich Barth: „Die Seele in der Philosophie Platon's". Tübingen Mohr 1921, S. 43 ff.

Schauplatz sittlichen Kampfes umgrenzt, wenn von der Seele und ihrem Streben die Rede war; im Individuum, im Menschen geschah das Ringen der seelischen Vermögen um die Oberherrschaft. Der Mensch als solcher erstritt sich die Einheit der Seele aus der Divergenz seiner Triebe. Es lag im Begriff der Seele als solcher, daß sie sich durch Erringen dieser Einheit den Adel der Menschenwürde erwerben kann."

Es ist natürlich unleugbar, daß in allen Menschen eine Kraft wirkt, welche sie antreibt dem „Menschen an sich" nachzustreben. Aber ebenso sicher ist es, daß dieser „Mensch an sich" nur den Wenigsten zum scharfumrissenen Ideal wird, weil dieses Erschauen nur möglich ist durch die Erkenntnis des Guten. Und wievielen diese zugänglich ist, darüber hat sich Platon unzweideutig genug ausgesprochen. Daher spielt dieser Kampf, wovon Barth spricht, sich nur in den höchsten Menschen ab, während er sich in den Vielen auf ein dunkles Durcheinander von Kräften beschränkt. Aber abgesehen davon, daß Platon hier als scharfer Beobachter der Wirklichkeit Recht behält, liegt auch eine philosophische Notwendigkeit vor. Der menschliche Wert läßt sich nur durch die Gesamtheit der Menschen verwirklichen. Könnte jeder rein für sich dem „Menschen an sich" nachstreben, so wäre die Mehrheit der Menschen ein Zufall, ein sinnloses Durcheinander, wie der Atomenwirbel Demokrits. Und gerade die Mehrheit der Menschen läßt sich nur erklären, wenn die Menschen einander wesensnotwendig sind, wenn sie erst zusammen ein sinnvolles Ganze bilden.[1]) Der Mensch an sich ist jedem Einzelnen allein unerreichbar, nur die ganze Menschheit vermag sich wieder seinem Kern zu nähern. Also vor allen Dingen sind die Menschen geistig auf einander bezogen, und der Gegensatz, den Barth erblickt — Einheit durch Herrschaft der Vernunft *oder* durch Herrschaft der Vernünftigen — ist nur ein scheinbarer. Das Richtige wäre: „Herrschaft der Vernunft *durch* Herrschaft der Vernünftigen."

Wenn man die Welt wirklich als sinnvoll, als vernünftig verstehen will, ist dies die einzige Lösung. Es ist darum unrichtig zu sagen: [2]) „Mit dem Begriffe des Individuums, wie wir ihn im Staate finden, sind unmittelbar zwei mögliche Idealbilder der Gesellschaft verbunden, deren prinzipieller Gegensatz von universaler geschichtlicher Bedeutung ist. Zwei Welten eröffnen sich an diesem Scheidewege.

[1]) S. 44.
[2]) Vgl. Fichte: „Grundlagen des Naturrechtes" 1797. S. 47 ff.

„Hier führt der Weg zur idealistisch-demokratisch fundierten Gemeinschaft, die in den allgemeinen Menschenrechten eine ideale Gleichheit der Individuen proklamiert, das will sagen eine Gleichheit ihrer höchsten geistigen Berufung. Dort erblicken wir einen durch natürliche Gliederung reich und mannigfaltig ausgestalteten Gesellschaftskörper, der scheinbar gerade dadurch der Individualität zu ihrem Rechte verhilft, daß er sie als Trägerin einer ganz bestimmten Funktion in den Aufbau des Ganzen einordnet. Die platonische Staatslehre beschreitet nachdrücklich den letztern Weg und wird dadurch zum Urbild aller konservativ-hierarchischen Gesellschaftsform."

Dieser Weg ist aber der einzig mögliche, solange man auf dem Boden der idealistischen Philosophie bleibt. Denn diese geht aus von der Vernünftigkeit alles Seienden und gelangt dadurch, wie oben gezeigt wurde, zu einer organischen Staatsauffassung, welche die einzelnen Individuen zu Gliedern des Ganzen macht und sie einordnet in den Zusammenhang des Kosmos. Wie man sagen kann: „Der Staat als lebendiger Organismus, der Staat als mystischer Körper erniedrigt die Individuen zu Gliedern am Ganzen",[1]) ist völlig unklar. Denn nimmt nicht der so hoch gepriesene vernünftige Mensch teil an der Vernunft, ist er nicht bloß ein Glied des vernünftigen Ganzen oder steht er allein, als Inhaber der Vernunft einer unvernünftigen, unbeseelten Welt gegenüber? [2])

III.

Es ist klar geworden, daß die Gerechtigkeit als Baugesetz des Idealstaates fungiert hat und auch dem zweitbesten Staate so viel als möglich zugrunde gelegt ist. Jetzt möge gezeigt werden, wie sie gleichfalls an die „unvollkommenen Staaten" als Maßstab angelegt wird.

Nachdem in den vorhergehenden Büchern ausgemacht worden ist, daß „in einem hochstehenden Staat Weiber und Kinder Gemeingut [3]) sein sollen, und Gemeingut alle Erziehung, und ebenso die Beschäftigungen Gemeingut sein sollen im Krieg und Frieden; aber daß Könige über sie die sein werden, welche zugleich in Philo-

---

[1]) a.a. O. S. 49.

[2]) Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt: Spann: „Kategorienlehre". Jena 1924.

[3]) Vgl. den Spruch der Pythagoreer: „Unter Freunden ist alles gemeinsam". Willmann: „Geschichte des Idealismus", Bd. I.

sophie und zum Krieg als die Besten erscheinen",[1]) geht Sokrates zu der Behandlung der andern Staatsformen über. Deren gibt es vier: erstens die „vielgepriesene kretische und lakonische, zu zweit die sogenannte Oligarchie," eine Staatsform, die von Uebeln strotzt; sodann die von ihr verschiedene, doch auf sie folgende Demokratie und endlich noch die edle Tyrannis, „die diese alle übertrifft und die vierte und äußerste Staatskrankheit ist." [2])

Die lakonischen und kretischen Verfassungen werden weiterhin zusammengefaßt unter dem Namen Timokratie oder Timarchie und als ihr Hauptmerkmal wird die Ehrliebe angegeben. Denselben Vorwurf macht ihr auch Aristoteles in der Politik und sagt weiter[3]): „Und daran schließt sich noch ein anderer, nicht minder erheblicher Irrtum. Wohl nämlich haben sie zwar erkannt, daß die Güter um welche die Menschen zu ringen pflegen, ihnen eher durch Tugend als durch Untüchtigkeit zufallen und darin haben sie Recht, aber daß sie diese Güter höher achten als die Tugend selbst, darin haben sie Unrecht."

Bei Platon wird die Betrachtung weiter genetisch durchgeführt, indem versucht wird zu zeigen, wie durch Verfall des Idealstaates die oben genannten Staaten in der angegebenen Reihenfolge entstehen.[4]) Daß der Idealstaat als solcher nicht zu erschüttern ist, wird klar sein. Und wo ihm überhaupt Verderben beikommen kann, ist eine sehr schwierige Frage, weil jede Annahme auf einen Fehler in irgendeiner Einrichtung hinweisen würde, was beim Idealstaat nie der Fall sein kann. Eine Lösung dieses Problems gibt Platon selbst nicht, jedenfalls keine deutliche, aber in dunkler, mythischer Sprache scheint er auf die Entartung als Ursache des staatlichen Verfalls hinzudeuten.[5]) Es ist auch möglich, daß der ganze Untergang des Idealstaates, welcher eigentlich widersinnig ist, nämlich wenn der Idealstaat wirklich die Gerechtigkeit vollkommen rein

---

[1]) „Staat" 643*a* a.a.O. 618.

[2]) „Staat" 544*c* a.a.O. S. 617.

[3]) Aristoteles „Politik" II, 6 § 22. Uebersetzung v. Susemihl, Lpz.

[4]) Denselben Vergleich mit der „Norm des Staates" finden wir auch bei Aristoteles, Vol. II, 6 § 1: „Wenn wir uns nun aber der lakedaimonischen und kretischen Verfassung zuwenden, so kommt ein zweifacher Gegenstand der Untersuchung in Betracht, u. z. ob diese oder jene Einrichtung löblich oder nicht löblich ist nach dem Maßstabe der besten Staatsordnung und sodann, ob sie den notwendigen Voraussetzungen und der ganzen Art der für diese Bürger gerade vorliegenden Verfassung widerstreitet."

[5]) Vgl. zu diesen Vererbungsproblemen Kurt Hildebrandt: „Norm und Entartung des Menschen". Sybillen-Verlag, Dresden.

darstellt, nur angenommen ist um einen Uebergang zu den andern Staatsformen zu ermöglichen. Denn der Idealstaat ist doch, im Grunde genommen, eine Idee, wenn auch Platon oft von einer Verwirklichung redet. Diese Verwirklichung nämlich könnte immer nur eine ungefähre sein, ganz wird die Idee sich nie in der Wirklichkeit darstellen. Denn das Verderben, wovon Platon hier redet, müßte immer schon „δύναμει" im Staate vorhanden sein, von außen kann es ja nicht kommen. Diese Verderbnis ist jedenfalls im Idealstaate nicht anwesend, also kann er auch nie untergehen. Aber sogar das Zutagetreten des Unterirdischen bleibt immer ein unlösbares Problem, das im platonischen Sinne auf den Begriff des Kairos hinweist. Der Begriff des Kairos ist sehr schwer zu erklären. Auf Deutsch heißt es etwa „Stunde" in dem Sinne, wie Christus sagt: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen." Kurt Hildebrandt[1]) nennt es „das aktuelle Leben" und sagt davon: „Es kann nicht im stofflichen Sinne übertragen werden, sondern springt zwischen zwei Personen über wie der elektrische Funke. Es blüht und stirbt von Stunde zu Stunde. Eine Kriegserklärung kann im Volk vulkanartig aus dumpfem Dahinleben eine heroische Gesinnung entfachen. Die generativen Werte sind die unbedingte, die Traditionswerte die schwer zu entbehrende Vorbedingung dieser aktuellen Werte. Doch erklären diese beiden Vorbedingungen das Ganze nicht, ein Unenträtselbares, möge man es Glück, Schicksal, Kairos, Gott nennen, gehört dazu."

Derselbe Begriff spielt auch eine große Rolle bei der Entstehung des Idealstaates, wie die folgenden Worte des Sokrates, welche um ihre überragende Bedeutung hervorzuheben, gerade in der Mitte des Staatsdialoges stehen, zeigen:

„Wenn nicht die Philosophen Könige in den Staaten werden, oder die jetzt Könige und Machthaber Genannten echte und rechte Philosophen und nicht dies in eines zusammen fällt: staatliche Macht und Philosophie, aber die vielen Naturen derer, die jetzt eins vom anderen getrennt verfolgen, mit Gewalt ausgeschlossen werden, so gibt es, lieber Glaukon, kein Aufhören der Uebel für die Staaten und auch, glaube ich, fürs Menschengeschlecht, und auch dieser Staat erwächst wohl nie zuvor . . . ." (P. 473*d*/*e*).[2])

Hier finden wir dasselbe Moment des Unberechenbaren, welches

[1]) Kurt Hildebrandt: „Norm und Verfall des Staates", S. 17. Dresden 1922.

[2]) a.a.O. S. 427.

wir beim Untergang des Staates fanden. Es ist dies der schöpferische Augenblick, dessen Entstehungsursache dem Menschen unerfaßbar ist.[1])

Kehren wir jedoch wieder zum Verfall des besten Staates, welcher sich, wie oben nachgewiesen wurde, nur erklären läßt, wenn man einen Keim des Schlechten in ihm annimmt, zurück. Der Umsturz kommt nach Platon in jedem Staate von dem Teile her, der die Herrschaft hat, nämlich wenn in diesem Teile Zwietracht entsteht, während wenn dieser einig ist, und sei er auch noch so klein, eine Erschütterung unmöglich ist.[2]) Die Zwietracht im Idealstaate entsteht, wenn die Herrscher nicht mehr wächterlich genug sind um die Geschlechter zu prüfen. „Wo sich aber Eisen und Silber, und Kupfer mit Gold mischt, da tritt Ungleichheit ein und unharmonische Entartung." [3]). „Wenn nun die Zwietracht da ist, fangen beide Geschlechter zu ziehen an, das eiserne und kupferne zum Erwerb und Besitz von Land und Haus, von Silber und Gold, aber die beiden andern, das goldne und silberne, die ja nicht darben, sondern von Natur reich sind, richten ihre Seelen auf die Tugend und den alten Zustand. Aber infolge von Gewalt und gegenseitigem Widerstand einigen sie sich auf ein Mittleres: Sie verteilen Land und Häuser und machen sie sich zu eigen, aber die Männer, die sie früher als freie Freunde und Ernährer beschützten, versklaven sie sich und behandeln sie wie Perioken und Gesinde, und übernehmen so für sie Krieg und Schutz." [4])

Ein Zustand, der eine auffallende Aehnlichkeit besitzt mit dem des Gesetzesstaates, welcher ganz als weitere Ausführung dieses Gedankens erscheint und also wirklich der zweitbeste ist, weil er den ersten Punkt bildet, wo der Verfall des Idealstaates haltmacht.

Der Staat wird als ein mittlerer bezeichnet zwischen Aristokratie und Oligarchie, was auch auf den Gesetzesstaat zutrifft, nur hat dieser dazu noch einige demokratische Elemente in sich aufgenommen.

Die aristokratischen Züge sind die Ehrung der Herrscher und die Zurückhaltung des Kriegerstandes von Ackerbau, Handwerk und

---

[1]) Vgl. die Aeußerung Paul Th. Hoffmann's: „Die großen Taten der Wissenschaft hat das Leben aufgerufen, als die Zeit erfüllet war". „Der mittelalterliche Mensch", S. 154, Gotha 1922.

[2]) Eine Behauptung, die sich im Laufe der Geschichte nicht immer als zutreffend erwiesen hat.

[3]) „Staat", 546*d*, a.a.O. 613.

[4]) „Staat", 547*b*, a.a.O. S. 625.

anderem Gelderwerb, die Einrichtung von Gemeinschaftsmahlen (Syssitien) und die Pflege von Leibesübung und kriegerischem Wettkampf. Es sind dies lauter markante Eigenschaften des spartanischen und kretischen Staatslebens, wie wir sie auch bei Aristoteles angegeben finden.[1] [2]) Platon hebt dann genau denselben Fehler hervor, den er in den Gesetzen dem Lakedaimonier Megilos zum Vorwurf macht: die Ueberschätzung der Tapferkeit, bei Vernachlässigung der andern Tugenden.

Die wahre Muse der Gespräche und der Philosophie wird in solchen Staaten vernachlässigt und höher als die musische wird die Leibeskunst geehrt.

In Bezug auf Gerechtigkeit ist die Kluft zwischen dem Idealstaate und dem zweiten größer wie zwischen allen folgenden Staaten. Denn die wahrhafte Gerechtigkeit beruht auf Erkenntnis und diese findet sich nur bei den philosophischen Herrschern. Diese können das von ihnen gelenkte Gemeinwesen zur Tugend führen, indem sie die Bestimmung eines jeden Bürgers erkannt haben. Was die anderen Staaten an Tugend besitzen, verdanken sie dem Wohlwollen der Götter,[3] denn diese Tugend beruht bloß auf Gewöhnung und trägt keinen Gewähr ihres Bestandes in sich. In der Timokratie sind noch einige Ueberreste des Idealstaates und zwar hauptsächlich im zweiten Stande, in den Kriegern. Durch Ueberlieferung befleissigen sie sich noch ihrer Tugend: der Tapferkeit, aber nicht mehr zurückgehalten durch die Einsicht der Weisen überschreiten sie alsbald das richtige Maß.[4] Die Bürger werden dadurch „hart, herrsch- und ehrsüchtig, ohne den Anspruch auf Herrschaft von ihrer Redekraft oder von sonst dergleichen herzuleiten, sondern von kriegerischen Taten und dem, was zum Kriegswesen gehört. Dabei können sie, weil ihre Tugend bloß auf Gewöhnung beruht,

---

1) Vgl. „Politik" II, 1268 ff., wo gleichfalls die kartagische Verfassung erörtert wird.

2) Vgl. „Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer" von M. v. Wilamowitz-Moellendorf, J. Kromayer und A. Heisenberg („Kultur der Gegenwart" II, Abt. III, 1. Leipz. 1923) S. 83—91 u. S. 91—99, und D. Zimmern: „The Greek commonwealth", (Oxford 1910).

3) Diese Staatsform, die Timokratie hat eine gewisse Aehnlichkeit mit jener, welche Aristoteles als Politie bezeichnet, denn auch in dieser ist die kriegerische Tugend das Hervorstechendste.

Vgl. Aristoteles: „Politik" übersetzt v. Susemihl, Einleitung S. 62 ff. Lpz. 1879.

4) Vgl. „Staat" a.a.O. S. 118. „Außer denen, die aus göttlicher Natur das Unrechttun verabscheuen oder zur Erkenntnis gelangt, sich dessen zu enthalten, ist sonst niemand aus freien Stücken gerecht."

ihre Söhne nicht richtig erziehen, wodurch diese leicht dazu kommen, das Geld höher zu schätzen als die Tugend. Falls sich dies allgemein verbreitet, geht die Timokratie leicht über in die dritte Staatsform: die *Oligarchie*.

Das ist die Staatsform, in der die Reichen herrschen, aber der Arme keinen Teil an der Herrschaft hat. Die Hauptursache, wodurch die Timokratie zugrunde geht, ist das Geld, denn diejenigen, welche ihre Schatzkammer mit Gold angefüllt haben, erfinden allerhand Aufwand, wandeln danach die Gesetze ab und folgen ihnen nicht mehr.[1] [2]. Dies wird von immer mehr Leuten befolgt, bis schließlich sich die Mehrheit mit dem Geldmachen beschäftigt und Reichtum höher ehrt als Tugend. So werden aus den streit- und ehrsüchtigen Männern erwerb- und habsüchtige, welche den Reichen preisen und zur Herrschaft bringen, während sie den Armen mißachten. ,,Und dann stellen sie als Grenzstein oligarchischen Staatslebens ein Gesetz auf, worin sie einen bestimmten Geldbetrag festsetzen und zwar, wo die Oligarchie stärker ist, einen größeren, wo sie schwächer ist, einen kleineren und verkünden: wer mit seinem Vermögen die festgesetzte Schätzung nicht erreiche, solle an dem Aemtern keinen Anteil haben." [3]

Der Fehler dieses Staatslebens ist eben diese so gesetzte Grenze, denn auch auf den Schiffen werden die Steuerleute nicht bestellt auf Grund einer Schätzung. Ein weiterer Mangel ist ferner, daß die Oligarchie in zwei Staaten zerfällt: der eine besteht aus Reichen, der andere aus Armen.

Diese zwei Staaten nun stellen einander fortwährend nach, wodurch sie nicht einmal im Stande sind einen Krieg zu führen, weil die Reichen sich fürchten müssen die Armen zu bewaffnen.[4] Die

---

[1] Staat a.a.O. 635, 550*d*.

[2] Es ist dies eine von den vielen Stellen, worin Platon's Auffassung über das Geld zutage tritt. Für ihn sowohl wie für seinen Schüler Aristoteles war der Geldverkehr ein arger Schaden für die moralische Tüchtigkeit der Bürger. Platon verbot dann auch seinen Wächtern den Geldbesitz und auch im Staate der Gesetze ist nur eine wertlose Münze gestattet für den täglichen, unvermeidlichen Verkehr mit Handwerkern und allen derartigen Leuten, während allerdings eine gemeinsame griechische Münze zur Verfügung steht mit Rücksicht auf Kriege und den Verkehr mit der Außenwelt, wenn z.B. Gesandschaften zu entsenden sind.

[3] Staat 551*b*, a.a.O. S. 637.

[4] Beispiele von solchen inneren Kämpfen mit ihrer Verwilderung liefert die griechische Geschichte unzählige.

Vgl. bes.: Thukydides: ,,Geschichte des peleponnesischen Krieges".

Uebertr. v. Braun. Inselverlag. 2. B. Buch I, 24—31, Aufstand in Epi-

Geldsucht führt sodann gleichfalls zur Vielgeschäftigkeit, d.h. zum Banausentum. Das größte von den Uebeln ist jedoch nach Platon die Freiheit, daß einer all sein Gut verkaufen und ein anderer es erwerben darf, wobei der erstere doch im Staate wohnen bleibt, ohne daß er noch ein Glied des Staates ist, „nicht mehr Erwerber oder Handwerker, nicht mehr Ritter oder Hoplit, sondern ein Armer und Besitzloser heißt er". [1]) [2]) Aus diesen Entrechteten werden die Bettler, die man in den Oligarchieen überall sieht. Und es ist klar: „Wo man im Staate Bettler sieht, da gibt es auch versteckte Diebe, Beutelschneider, Tempelschänder und all dergleichen Unheilstifter." [3]) [4])

Damit endet die Betrachtung der Oligarchie, diese Staatsform, „die von Uebeln strotzt". Kein hoffnungsvolles Bild, wenn man betrachten will, wie es mit der Gerechtigkeit in ihr bestellt ist. Wenn man zu diesem Zwecke den Blick auf den ganzen Staat richtet, so ist es allerdings schwer heraus zu bekommen, welcher Stand noch das Seine tut. Als Stand erfüllt sicher keiner seine Aufgabe, denn die zwei, die da sind, der Stand der Armen und der der Reichen, streben nur ihrem eigenen Vorteil nach. Wie steht es nun mit dem oligarchischen Manne? Ein solcher Mensch erhebt jedes Begehrliche und Geldsüchtige auf den Thron und macht es in seinem Innern zum Großkönig, dem er Turban, Kette und Ehrensäbel umtut. „Wie ist es möglich, daß dieser Mann den oligarchischen Staat im Kleinen darstellt, der doch noch die dritte Stelle unter den Staaten einnimmt. Er ist ja schon ein Sklave von seinen Begierden, hat jedoch immerhin den Vorzug, daß er eine große Beharrlichkeit zeigt und von seinen Begierden nur die notwendigsten erfüllt, während er die

damnos, III, 27, Abfall von Mytilene, III 70—75, Parteikämpfe in Kerkyra. Besonders jedoch III 82—84: „Zu solch wilder Wut artete der Parteikampf aus, und das machte damals um so tieferen Eindruck, weil es hier eigentlich zum erstenmal vorkam. Später ging es dann freilich in ganz Griechenland sozusagen drunter und drüber, da es überall Parteikämpfe gab, in denen die Führer der Volkspartei die Athener, die Oligarchen aber die Lakedaimonier zu Hilfe riefen. Vgl. auch Pöhlmann: „Geschichte der socialen Frage und des Socialismus in der antiken Welt". 2. Aufl. München 1912. 2. B. II, S. 410 I 425 ff.

[1]) „Staat" 552*a*, a.a.O. S. 693.

[2]) Im Gesetzesstaat ist die Veräußerung des Landloses verboten. Vgl. Gesetze 744 D. Ebenso in der Gesetzgebung des Lykurg.

[3]) „Staat" 552*d*, a.a.O. S. 641.

[4]) Vgl. Thukydides, III, S. 2: „Dieser ständige Parteikampf . . . . trug nicht wenig dazu bei, die Sinnesart der Menschen völlig umzuwandeln und dem Gegner gegenüber jede Art von Hinterlist und maßloser Rache für erlaubt zu halten."

anderen als eitle unterdrückt. So ist er für den Staat noch ziemlich brauchbar, weil die besseren Begierden in ihm wenigstens Herr sind über die schlechteren." [1])

Es zeigt sich hier, daß innerhalb der Begierden noch eine reiche Abstufung stattfindet, wodurch die Reihenfolge der Staaten völlig klar wird. Im Idealstaate herrscht die Vernunft, in der Timokratie das Mutige, in der Oligarchie die „besseren" Begierden; wie es mit den anderen Staaten bestellt ist, wird sich noch zeigen. Platon ist also von seinem Standpunkte, dem wertenden, aus völlig im Rechte mit seiner Einteilung. Es muß dies hervorgehoben werden, weil vom rein formalen Standpunkte aus die Unterscheidung von Timokratie, Oligarchie und Demokratie allerdings hinfällig ist.

Für eine formale Betrachtung, wie sie in der modernen Staatslehre vollzogen wird, gehören diese drei Staatsformen alle zur Republik. Unter dem Begriff der Republik wurden wieder zwei Staatsformen zusammengefaßt: die Aristokratie und die Demokratie. „Das Merkmal der Aristokratie ist, daß Gesetzgebung und Vollziehung einer verhältnismäßig kleinen Gruppe, sei es unmittelbar oder mittelbar durch gewählte oder sonstwie berufene Organe zusteht." [2]) Dieses Kriterium läßt sich auf alle drei oben genannten Staatsformen anwenden: in der Timokratie wird der Staatswille von den Kriegern gebildet, in der Oligarchie von einer sehr kleinen Gruppe von Reichen, wodurch dieser Typus sich schon sehr oft der Autokratie nähert, in der Demokratie von allen Aktivbürgern, wobei im Auge behalten werden muß, daß ihre Zahl gegenüber der Masse der an der staatlichen Willensbildung nicht beteiligten Sklaven und Periöken nur eine verhältnismäßig kleine war. Es tritt hier wieder sehr scharf hervor, daß bei allen Dingen oder Vorgängen, die auf Menschen, als geistige Wesenheiten, Bezug haben, die Einteilung nach Wertprinzipien die lebendigere, schöpferische ist. Für eine Wissenschaft, die bloß nach den formalen Prinzipien verfährt, kann die antike Demokratie mit der Oligarchie ungefähr zusammenfallen. Und dabei ist dies ein Gegensatz, um den die Hellenen in den Tagen ihrer Unabhängigkeit leidenschaftlich gestritten haben. [3])

---

[1]) Staat 553*c*, a.a.O. S. 643.

[2]) Kelsen „Allgemeine Staatslehre" Berlin 1925, S. 343. Vgl. auch Jellinek „Allgemeine Staatslehre" Berlin 1922, S. 711 ff.

[3]) Uebrigens wurde auch schon im Altertum der Unterscheidung von Demokratie und Oligarchie die Berechtigung abgesprochen, namentlich von Aristoteles. Vgl. dazu „Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer". a.a.O. S. 3.

Danach betrachtet Platon die Demokratie [1]) und zwar zuerst ihre Entstehung aus dem oligarchischen Staate. Die Herrscher im letzteren „wollen die Jungen durch kein Gesetz zurückhalten, daß sie das Ihre nicht verschwenden und vertun dürfen, damit sie den Besitz solcher Leute kaufen können und durch Wucher noch reicher und geehrter werden." [2]) Dadurch werden auch manche nicht unedle Menschen notwendig arm, welche dann „gestachelt und gerüstet" im Staate sitzen und nach Umsturz trachten. Die Reichen selbst dagegen verweichlichen die Jungen und machen sie leiblich und seelisch träge, schlaff und faul.

---

[1]) Unter den Theoretikern der antiken Demokratie muß vor allem Protagoras genannt werden. Vgl. über Protagoras: Menzel, „Protagoras als Gesetzgeber von Thurii". Abhandlung der Sächs. Ges. der Wissenschaft.

Spengel, „Συναγωγή" 40—46.

Frei, „Quaestiones Protagoreae", Bonn 1845.

Weber, „Quest. Protag." Marburg 1860.

Vitringa, „de Prot. vita et philos". Groningen 1852.

Natorp, „Forschungen" 1—62.

Th. Gomperz, „Die Apologie der Heilkunst e. griech. Sophistenrede". Wien 1890.

Zeller I b. 1055, 1088 ff.

Gomperz, „Griechische Denker" I³ 352—80, 465—470.

Diels, „Fragmente der Vorsokratiker" c. 74. Jena.

Er soll eine Schrift verfaßt haben: „Ueber die erste Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse". Menzel sagt S. 11 seines „Kallikles" (siehe oben): „So finden wir alle wesentlichen Momente der demokratischen Doktrin, die politische Gleichheit aller Staatsbürger, das Gesetz als Ausdruck des Volkswillens und die auf freiwilliger Anerkennung beruhende Führerschaft der Staatsmänner in der Lehre des großen Sophisten enthalten."

Ferner gilt noch als Demokrat Demokritos von Abdera. Vgl. über ihn die Schrift Menzel's „Kallikles." S. 11 u. 12. Weiter

Lortzing, „Ueber die ethischen Fragmente Demokrits". Berlin 1870.

Hirzel, „Demokrits Schrift". Hermes 14 (1879) p. 354.

Natorp, „D. Ethika des Demokrit". Marburg 1873.

Zeller 1 b⁸, S. 837—957.

Gomperz, „Griechische Denker", 284—297.

Diels, „Vorsokratiker" 254—297.

H. Ritter u. L. Preller: „Historia philosophiae graecae". 185—206. Gotha 1913.

Einen herrlichen Ueberblick über die politischen Grundgedanken der Demokratie hat Thukydides den Perikles in seiner Leichenrede geben lassen. („Thukydides" II, 35—46).

Zum Schluße möge noch das Gespräch erwähnt werden, das drei persische Größen bei Herodot halten, über die nach dem Sturze des falschen Smerdis notwendig gewordene neue Verfassung. Herodot zeigt sich dort als Anhänger der Demokratie, er war ja ein Freund des Protagoras. („Herodot" III, 80 ff. Uebers. v. Güthling. Vgl. die Schrift Menzel's: „Protagoras als Gesetzgeber von Thurii").

[2]) „Staat" 555c. a.a.O. S. 649.

Durch den geringsten Anlaß zerfällt dann ein solcher Staat, wenn z.B. die eine Partei aus einem oligarchischen, die andre aus einem demokratischen Staate sich von außen Waffenhilfe herbeiholt [1]) oder er zerfällt auch ohne äußere Einflüsse.[2])

Zur Demokratie kommt es dann, wenn die Armen nach ihrem Siege die Leute der andern Partei teils töten, teils vertreiben und dem Rest an Staat und Herrschaft gleichen Anteil geben, und die Staatsämter werden in ihr zum großen Teil nach dem Loos vergeben. [3]) [4]) Die Demokratie scheint die schönste Staatsform zu sein, weil sie jedem Freiheit verspricht und „wie ein bunter Mantel, der in allen Farben schillert, so schillert auch sie in allen Sitten und sieht sehr schön aus". [5]) „In diesem Staate gibt es gar keinen Zwang, weder zu herrschen noch auch zu dienen, wenn du nicht willst, noch zu Kriegen, wenn die andern Krieg führen, noch Frieden zu halten, wenn sie es tun, sofern dich nicht nach Frieden verlangt, und andererseits, auch wenn dir ein Gesetz verwehrt zu herrschen oder zu richten, nichtsdestoweniger kannst du, wenn es dir beikommt, herrschen oder richten." [6]) [7])

Die Demokratie ist daher eine angenehme Staatsform, weil sie Gleichheit ohne Unterschied an Gleiche und Ungleiche austeilt. [8])

Platon geht dann schon auf die Betrachtung des demokratischen

---

[1]) So wie im peloponnesischen Kriege die Oligarchen sich öfter um Hilfe nach Sparta, die Demokraten nach Athen wandten.

[2]) Vgl. über die Ursachen des Verfalls der Oligarchien Arist. Pol. VIII, 5 ff. Die erste, die er erwähnt, deckt sich mit derjenigen Platon's: „Wenn die Oligarchen das Volk kränken und bedrücken genügt der erste Beste zum Führer", z.B. in „Lygdamis".

[3]) Vgl. als klassisches Beispiel Aristoteles: Die Verfassung von Athen. übers. v. Güthling, Reklam. C 42 usf. „Gegenwartig besteht folgende Verfassung . . ."

[4]) Vergl. Arist. Pol. VIII I, § 2: „Denn die Demokratie entstand dadurch, daß man meinte Leute, die in einem bestimmten Stücke gleich sind, seien es damit auch schon schlechthin, sofern nämlich Alle, welche gleichermaßen von freier Geburt sind, sich damit schon für schlechthin gleich ansehen.

[5]) „Staat" 557*c*. a.a.O. S. 655.

[6]) „Staat" 557*c*. a.a.O. S. 657.

[7]) Platon führt hier offensichtlich den Begriff der Freiheit ad absurdum. Zu den tatsächlichen Zuständen in den griechischen Demokratien siehe Pöhlmann a.a.O., ebenso „Thukydides". Auch die Reden des Demosthenes gewähren einen Einblick in das Treiben der Demagogen und Sykophanten, bes. „Rede für die Krone" und als Gegenstück „Aeschines": „Rede gegen Ktesiphon". Reklam. Ebenfalls die „Lustspiele des Aristophanes" (Frösche, Wolken), Reklam. Als Analogie vergl. Hasbach „Die moderne Demokratie". Jena 1902 u. Chamberlain: „Politische Ideale", München 1915.

[8]) Sie verfährt also nach dem Prinzip der arithmetischen Gleichheit.

Mannes über, weil ihm von seinem Wertstandpunkte aus die Beurteilung des Einzelnen leichter ist wie die des Ganzen. Um einen Uebergang vom Oligarchen zum Demokraten zu gewinnen, grenzt er die notwendigen von den unnützen Bedürfnissen ab. Diejenigen, die wir nicht ablegen können, werden notwendig genannt und ebenso alle, deren Erfüllung uns fördert. Dagegen sind solche, die man sich abgewöhnen kann und die zu nichts Gutem in uns sind, als unnötig zu bezeichnen. Die notwendigen Begierden nun beherrschen den sparsamen und oligarchischen Mann, während der Demokrat den schädlichen Lüsten erliegt. Diese führen nun alsbald „Uebermut und Unbeherrschtheit, Schwelgerei und Unverschämtheit in die Seele hinein, indem sie den Uebermut Wohlerzogenheit nennen, die Unbeherrschtheit Freiheit und die Unverschämtheit Mannheit". [1] [2]

„Danach glaub ich, lebt dann ein solcher Mensch, ohne für die notwendigen Lüste mehr als für die unnötigen aufzuwenden an Geld und Arbeit und Zeit. Doch wenn er Glück hat und nicht grenzenlos verwilderte, sondern etwas älter geworden und nachdem die große Unruhe vorbei ist, die Vertriebenen zum Teil wieder aufnimmt und sich den Eindringlingen nicht ganz hingibt, bringt er die Lüste etwas ins Gleichgewicht und fährt fort immer der ihn gerade überfallenden Begierde, als ob sie das Los getroffen, die Herrschaft zu überlassen bis sie gestillt ist, und dann wieder einer andern und, ohne eine zu verachten, zieht er sie alle gleichmäßig groß." [3] „*Und weder Ordnung noch Notwendigkeit ist über seinem Leben*; aber süß und frei und selig nennt er dieses Leben und treibt es immerfort." [4]

Als Kriterium der Demokratie finden wir also die Herrschaft der

---

[1]) „Staat" 560*e*, a.a.O. S. 667.

[2]) Vgl. „Thukydides" III, S. 2. a.a.O. S. 222: „Selbst die gewöhnlichen Bedeutung der Wörter änderte man nach Belieben Unverschämtheit hieß Freiheit und Brüderlichkeit, vernünftige Ueberlegung bloße Feigheit, der besonnene Mann war ein Hasenfuß, der Bedächtige eine Schlafmütze, tolles Zufahren männlich, ruhiges Nachdenken nur ein Vorwand sich zu drücken. Wer auf alles schimpfte, war gesinnungstüchtig und wer ihm widersprach, verdächtig. Wem ein hinterlistiger Streich gegen einen andern geglückt war, galt für klug, für noch klüger aber der andere, der sich nicht hatte hinters Licht führen lassen und wer sich auf dergleichen überhaupt nicht einließ, war ein Duckmäuser oder eine Bangebüchse. Die Partei war ein festeres Band als selbst die Verwandtschaft."

[3]) „Staat" 561 A. B. a.a.O. S. 667.

[4]) „Staat" 561 D. a.a.O. S. 669.

vitalen Bedürfnisse. Man muß dabei „vital" als ziemlich weitgehend auffassen: alles „was Bezug hat auf die Erfüllung der Lüste". Die Demokratie strebt nach Platon einem Herdenglück zu, es fehlt ihr jedes höhere geistige Ziel. Der Staat kann den Menschen bei diesem Bestreben nur hinderlich sein, was wir deutlich ausgesprochen finden in den oben angeführten Worten: „Es gibt in diesem Staat gar keinen Zwang, weder zu herrschen, noch auch zu dienen." Die Demokratie ist daher nur eine Vorstufe der Anarchie, eine gewisse Ordnung ist nur dadurch möglich, weil die Begierden einander begrenzen. Bloß damit der Mensch die meisten Lüste befriedigen kann, unterdrückt er irgendeine andere. Er nimmt noch den Staat an, weil er meint, daß diese Aufopferung ihm einen zehnfachen Nutzen eintragen wird. Der Staat hat jeden Anspruch auf Notwendigkeit verloren, er ist nicht mehr „ἐν μειζονι μοῖβᾳ". Aber dadurch hat auch das Leben der großen Masse keine Ordnung und Notwendigkeit mehr, es ist sinnlos geworden.

Denn der niedere Mensch kann nur bestehen durch Hingabe an einen Höheren. Gegen dieses Grundgesetz der Gesellschaft verstößt die Demokratie.[1])

Kann von platonischen Standpunkte aus die Demokratie nie und nirgends berechtigt sein? Nur im Falle einer geistigen Gleichwertigkeit der Bürger würde nach dem Grundsatz der distributiven Gerechtigkeit die Gleichheit der politischen Rechte anwendbar sein. Nun ist eine völlige Gleichwertigkeit natürlich ausgeschlossen, eine solche aber, die sich verträgt mit politischer Gleichheit kommt aber vor, wie die Fälle des Urkommunismus gezeigt haben.[2]) Man muß jedoch nie aus dem Auge verlieren, daß Platon für solche Gemeinwesen nur die Bezeichnung „Schweinestaaten" übrig haben würde. Und das mit Recht, denn von einem höheren geistigen Leben kann unter solchen Umständen nie die Rede sein. Da Platon aber die Demokratie von seinem Wertstandpunkte aus bestimmt hat, dürfte es überhaupt unzulässig sein da noch von Demokratie zu reden. Für die Demokratie ist das Typische die politische Gleichheit der von Natur Ungleichen. Und diese Begriffsbestimmung dürfte im allgemeinen auch auf die modernen Demokratien anwendbar sein.

---

[1]) Vgl. Euripides „. . . . unmöglich wird ein Staat vom bildungslosen Pöbel gut verwaltet."

[2]) Vgl. die Gesetzgebung des Lykurg. (Verfassung von Athen). Der Urkommunismus darf aber nicht verallgemeinert werden. Siehe Bücher: „Entstehung der Volkswirtschaft". Lpz. 1906.

Denn daß eine gewisse Aehnlichkeit vorhanden ist, kann keineswegs geleugnet werden. Neben einer gewissen Gleichheit dürfen die Differenzen nicht übersehen werden. Einerseits scheint die antike Demokratie aristokratischer wie die moderne, weil die große Masse der Sklaven und Hintersassen, welche der staatlichen Norm unterstehen, nicht an ihrer Bildung beteiligt sind, sodaß die Zahl der Bürger verhältnismäßig eine kleinere ist wie heute, obwohl auch heutzutage Kinder, Fremde und andere ausgeschlossen sind.

Dagegen ist das Loossystem, das man in Griechenland fand, in der neueren Zeit noch nie verwirklicht. Denn nicht bloß für die Gesetzgebung war die Gleichheit durchgeführt, sondern auch in Bezug auf Gerichtsbarkeit und Verwaltung, indem die meisten Aemter verloost wurden. Ein gewisser Befähigungsnachweis wurde allerdings zumeist gefordert, aber jedenfalls war die Zugänglichkeit der Aemter fast unbeschränkt. Das ist heutzutage ganz anders, da für die höheren Staatsämter eine Befähigung verlangt wird, die nicht jedem erreichbar ist. Es wird also in der modernen Demokratie mehr Rücksicht genommen auf Tüchtigkeit wie in der antiken, obwohl eine genaue Betrachtung der beiden Staatsformen zeigen würde, daß nur ein Gradunterschied vorhanden ist.[1]) Die reinen Verfassungstypen können nie restlos verwirklicht werden, worauf sowohl Platon[2]) wie Aristoteles hingewiesen haben. Alle bestehenden Verfassungen sind Mischsysteme, im Altertum meistens von Oligarchie und Demokratie, bei genauerem Zusehen entdeckt man auch aristokratische Elemente, sodaß sich in jeder realen Verfassung alle Typen darstellen.

---

[1]) Vgl. J. Beloch: „Griechische Geschichte". 3 Bde. 1893—1904.
Boekh.: „Staatshaushalt der Athener". Berlin 1881. 2. Aufl.
Buseskul: „Geschichte der athenischen Demokratie". Petersburg 1900.
Gumplowicz: „Grundriß der Sociologie", Wien 1888.
Ed. Meyer: „Geschichte des Altertums". 5 Bde. Stuttgart 1893 ff.
Fustel de Coulanges: „La cité antique". Paris 1923. Livre IV: Les révolutions.

[2]) Gesetze IV, 712: „Ich kann nun aber, wenn ich die Sache im Geiste überschlage, mein Freund, dir nicht so ohne Weiteres genau angeben, welche Bezeichnung auf unsere lakedaimonische Verfassung paßt. Hat sie doch sogar mit einer Tyrannis einige Aehnlichkeit; denn die Ephorengewalt in ihr hat ein erstaunlich tyrannisches Gepräge. Und andererseits scheint sie mir wieder unter allen Staaten am meisten Aehnlichkeit mit einer Demokratie zu haben. Und hinwiederum wäre es doch ganz ungereimt ihr den Namen einer Aristokratie zu versagen. Und die lebenslängliche Königsherrschaft ist ihr doch sicherlich eigen."

Sofern in der modernen Demokratie mehr Rücksicht genommen wird auf Tüchtigkeit, würde Platon sie vielleicht als Timokratie, Aristoteles als Politie bestimmt haben. Jedenfalls wird die Bestimmung einer konkreten Verfassung am unzweideutigsten geschehen können vom Wertstandpunkte aus, denn da ist die Entscheidung ob Demokratie oder Aristokratie zumeist nicht zweifelhaft.

Aus der Demokratie geht die Tyrannis hervor, auf dieselbe Weise wie aus der Oligarchie die Demokratie wurde. Die Freiheit richtet die Demokratie zugrunde,[1]) denn die Unerfüllbarkeit dieses Ideals führt zur Vernachlässigung der andern Dinge, wodurch das Bedürfnis nach der Tyrannis entsteht. „Denn wer in der Demokratie den Herrschern gehorsam ist, den zieht man in den Schmutz als nichtswürdige Sklavenseele, aber Herrscher, die sich wie Untertanen und Untertanen, die sich wie Herrscher gebärden, die preist und ehrt man persönlich und öffentlich." [2]) [3]) Diese allzugroße Freiheit nun wandelt sich leicht in Knechtschaft für den Einzelnen und den Staat um. Denn das Volk kommt leicht dazu sich einen Schutzherrn zu nehmen, um es zu verteidigen gegen die Umtriebe der Oligarchen. Aus dieser schutzherrlichen Wurzel entsprießt sehr leicht ein Tyrann. „Wenn er einen eifrig ergebenen Volkshaufen in die Hände bekommt, aber sich des stammverwandten Blutes nicht enthält, sondern unter ungerechtfertigter Anklage vor Gericht, wie sie es lieben, sich mit Mord befleckt und ein Menschenleben zunichte macht, wenn er mit ruchloser Zunge und Mund den Verwandtenmord kostet, wenn er ächtet und tötet, zu Schuldenerlaß und Landverteilung aufreizt, ist dann nicht über solchen Mann die Notwendigkeit verhängt, entweder durch Feindehand umzukommen oder Tyrann zu sein, und damit aus einem Menschen zum Wolf zu werden? [4])

Der Tyrann verjagt die Reichen, wodurch er im Staate die Alleinherrschaft erlangt. Im Anfang ist seine Herrschaft sanft, er verteilt das Land an das Volk und an seine Anhänger und tut gegen alle freundlich. Dann erregt er zunächst einen Krieg nach dem andern, damit das Volk einen Führer nötig habe und durch die Steu-

[1]) Vgl. Aristoteles: „Politik" VIII 2 § 3: Die Demokraten erleiden zunächst eine Umwandlung in Folge des zügellosen Uebermuts der Demagogen.

[2]) „Staat" 562 C. a.a.O. S. 673.

[3]) Vgl. die oben angeführte Stelle des „Thukydides".

[4]) „Staat" 555*e*, 556 A. a.a.O. S. 683.

ern, die es aufbringen muß, verarmt, wodurch es weniger Gelegenheit hat ihm nachzustellen. Alle, die hochherzig sind oder tapfer, muß er aus dem Staate vertreiben, weil er von ihrer Seite Kritik zu befürchten hat. Um sich selbst gegen das Volk zu schützen, zieht er Söldner, allerhand hergelaufenes Volk in den Staat hinein oder befreit die Sklaven.

Dann wird noch der Tyrann selbst betrachtet, wie er sich verhält zu den Begierden. Diese wurden verteilt in notwendige und nicht notwendige, von den letzteren können die ungesetzlichen als Unterabteilung betrachtet werden. Diese ungesetzlichen Lüste werden in der Demokratie durch die Vernunft unterdrückt um den besseren Platz zu machen. Wenn aber die schlechten die Ueberhand gewinnen, so sind wir beim Tyrannen angelangt.

Wir sehen jetzt die ganze Abstufung vom Idealstaate bis zur Tyrannis: im Idealstaate herrscht die Vernunft, in der Timokratie das Mutige, in der Oligarchie herrschen die notwendigen Begierden, in der Demokratie die nicht notwendigen, aber immerhin gesetzlichen, in der Tyrannis zum Schlusse die ungesetzlichen und verbrecherischen.

Platon ist also, wie nachgewiesen wurde bei der Einteilung seiner Staatsformen vom Standpunkte der Gerechtigkeit ausgegangen und hat mit großer Genauigkeit und Folgerichtigkeit daran festgehalten. In den Gesetzen, wo Platon keine streng durchgeführte Beurteilung der verschiedenen Staatsformen beabsichtigte, hat er daher auch nicht an der so eben erörterten Einteilung festgehalten, sondern ist mehr, vielleicht hauptsächlich unbewußt, vom formalen Standpunkte ausgegangen. So finden wir im dritten Buche (698 St.) die wichtige Aueßerung: „Es gibt zwei Formen von Staaten, gewissermaßen die Mütter der anderen, wie man sie mit Recht bezeichnen kann. Und zwar nennt man die eine mit Recht Monarchie, die andere Demokratie. Und die erstere findet sich in ihrer ausgeprägtesten Form beim Perservolke, die letztere aber bei uns. Die anderen aber sind so ziemlich alle, wie gesagt, aus diesen in den mannigfachsten Mischungsverhältnissen zusammengesetzt." Maßgebend war Platon bei dieser Einteilung die Alleinherrschaft auf der einen, die Freiheit auf der anderen Seite. Diese Freiheit äußert sich darin, daß jeder sich an der staatlichen Willensbildung beteiligen kann. Es ist dies also genau dieselbe Einteilung, welche wir in der neuesten Staatslehre finden, u.z. die in Republik und Monarchie (Autokratie), wobei das Kriterium ist ob ein über den anderen stehender Wille

entscheidet oder die Gesamtheit der vollberechtigten Hordengenossen.[1])

Eine weitere Einteilung von diesen zwei Gattungen finden wir leider in den Gesetzen nicht, sondern meistens ist, wenn Platon auf die Staatsformen zu sprechen kommt, die Rücksicht auf den Gesetzesstaat für die Einteilung maßgebend. Z.B. im vierten Band werden die Staaten eingeteilt vom Gesichtspunkte der Verwirklichung des Gesetzesstaates aus. Die günstigste Lage dazu wäre, wenn man einen Tyrannen finden könnte — jung, besonnen, leicht fassend, gedächtnisstark, tapfer und hochherzig! An zweiter Stelle kommt das Königtum. Wo zwei Herrscher nebeneinander regieren, wo also die Hinwendung dieser beiden zur Philosophie immerhin möglich wäre, wenn auch die Lage nicht so günstig ist wie bei der Tyrannis. Sodann kommt die Demokratie und erst an vierter Stelle die Oligarchie, weil in ihr die Zahl der Machthaber am größten ist.

Eine Bestätigung für die oben aufgestellte Behauptung, daß nach Platon die Typen der Verfassungen in Wirklichkeit nie rein existieren, findet sich Gesetze VIII, S. 32: „Jene in den früheren Erörterungen schon oft genannten Scheinverfassungen, so behaupte ich, sind schuld, Demokratie, Oligarchie und Tyrannenherrschaft. Denn keine von diesen bildet ein wirklich staatliches Gemeinwesen. . . ."

An mehreren Stellen der Gesetze äußert Platon sich noch in irgend einem Zusammenhange über die verschiedenen Staatsformen. Etwas wesentlich neues ist jedoch in diesen Erörterungen nicht mehr zu finden, sondern vom platonischen Standpunkte aus muß die Einteilung des Staates als die wesentlichste bezeichnet werden. Diese nämlich ist aufgestellt in Hinblick auf die Gerechtigkeit und dadurch ist sie lebendig und schöpferisch, denn wie Aristoteles gesagt hat:

„Zweck des Unterrichtes in der Staatswissenschaft ist nicht das Wissen, sondern das Handeln." (Nikom. Ethik 1095*a*).

---

[1]) Vgl. Jellinek: „Allgemeine Staatslehre". S. 661—669.
Kelsen: „Allgem. Staatslehre". S. 329 ff.
Bernatzik: „Republik und Monarchie".
Auch bei Aristoteles finden wir den Gegensatz von βασιλικόν und πολιτικόν.

STAATSWISSENSCHAFTLICHE UND GESCHICHTLICHE LITERATUR.

W. Andreae. Einleitung zu seiner Ubersetzung von:
Platon's Staat. Herdflamme Bd. 6 A u. B.
Platon's Briefe. Herdflamme Bd. 5 A.
A. G. Bradley. Die Staatslehre des Aristoteles. Übers. von I. Imelmann. Berlin 1884.
Fustel de Coulanges. La cité antique. 28e Ed. Paris 1923.
Alexander Grant. Aristoteles. Übers. v. I. Imelmann. Berlin 1878.
Kurt Hildebrandt. Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato. Dresden 1923.
— Norm und Verfall des Staates. Dresden 1923.
Johannes Kinkel. Die socialökonomischen Grundlagen der Staats- und Wirtschaftslehren von Aristoteles. Lpz. 1911.
Menzel. Kallikles. Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren. Deuticke, Wien 1922.
Adam Müller. Die Elemente der Staatskunst. Neu hersg. von G. Baxa. Wien 1922. Herdflamme Bd. 7.
Friedrich Nietzsche. Die Geburt der Tragödie. Sämtl. Werke Bd 1. Kröner, Lpz.
— Der griechische Staat. Kröner, Lpz.
— Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. Kröner, Lpz.
— Götzen-Dämmerung (Das Problem des Sokrates) Sämtl. Werke Bd. 8.
Oncken. Die Staatslehre des Aristoteles. Lpz. 1870.
R. von Pöhlmann. Geschichte der socialen Frage und des Socialismus in der alten Welt. 2 Bde. München 1912.
O. Spann. Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft. 2e Aufl. Lpz. 1923.
— Gesellschaftslehre. 2e Aufl. Lpz. 1923.
— Kategorienlehre. In Herdflamme Bd. I. Jena 1924.
— Der Schöpfungsgang des Geistes. Jena 1928.
— Gesellschaftsphilosophie. München Oldenbourg 1928.
M. von Wilamowitz, Moellendorff, J. Kromayer und A. Heisenberg. Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer bis zum Ausgange des Mittelalters.
In. Die Kultur der Gegenwart. Leipzig—Berlin 1925.

ALLGEMEINE LITERATURANGABE ZU PLATON'S SCHRIFTEN.

Allgemeine Darstellungen.

BERTAZZI. Storia genetica dell'idealismo platonico e dei suoi significati. Societa editrice Dante Allighieri.
DEUSSEN. Philosophie der Griechen. 1911.
H. GOMPERZ. Griechische Denker. Lpz. 1902.
HANDWÖRTERBUCH der Staatswissenschaften, herg. von J. Conrad usw. Jena 110. Bd. VI 1048, Art. „Platon" mit Schriftenauswahl.
HOFFMANN. Griechische Philosophie. Bd. I.
F. UEBERWEG. Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums, herausg. von R. Praechter, Berlin 1920.
O. WILLMANN. Geschichte des Idealismus. Braunschweig 1907. 2 T. I.
WINDELBAND-BONHÖFER: Geschichte der ant. Philosophie.
ED. ZELLER. Die Philosophie der Griechen. II, 1. Leipzig 1922.

Ausgaben.

1513 Omnia Platonis opera Venitiis apud Aldum Manitium 1513. (editio princeps).
1578. Omnia Platonis opera ed. H. Stephanus Paris 1578.
Ferner Gesamtausgaben von I. Bekker, von Fr. Ast, von den Zürichern, von R. T. Hermann, von M. Schanz und von J. Burnett.
Für die Ausgaben von einzelnen Dialogen vgl. die reichhaltigen Literaturangaben zu den Apelt'schen Uebersetzungen.

Zur Erläuterung.

G. ADLER. Geschichte des Socialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart. Lpz. 1899.
E. ALBERTI. D. pl. Begriff der Philos. aus Lysis, Phädros, Gastmahl und Phädon entwickelt. Ztschr. für Philos. u. philos. Ar. N.T. (1867).
— Zur Dialektik Platons. Jahrb. f. Phil. und Päd. 1855, Suppl. I.
J. ANDERHUB. Platos Politik und die kritische Rechtsphilosophie. In: Zeitschrift für Rechtsphil. in Lehre und Praxis. 1920, S. 84.
W. ANDREAE. Platons Philosophie in seinen Briefen. Lpz. 1922.
— Die Staatsidee in Platons Kunstlehre. Zeitschrift für Volksw. und Socialpol. 1923, S. 312 ff.
O. APELT. Platonische Aufsätze. Lpz. 1912.
— Beiträge zur Geschichte d. gr. Philosophie. Lpz. 1891.
A. ARNOLD. Platons Werke. Erfurt 1858.
FR. AST. Platons Leben und Schriften. Lpz. 1816.
F. BAMLER. Das Irrationale bei Platon. Diss. Erlangen 1916.
H. BARTH. Die Seele in der Philosophie Platons. Tübingen 1920.
B. BAUCH. Das Substanzproblem i. d. griech. Philosophie. Heidelberg. 1910.
G. BEHNCKE. Platons Ideenlehre. Prgr. Berlin 1873.
TH. BERGK. Fünf Abhandlungen z. Gesch. der gr. Phil. Lpz. 1883.
FR. BLAß. Die attische Beredsamkeit, 2 Bde. Lpz. 1887—98.

C. Blaß. De Platone mathematico, Bonn 1861.
A. Boekh. Ueber den Weltenbau am Ende der Republik. In „Kleine Schriften", Leipzig 1866. Bd. III, 279 ff.
H. Bonitz. Platon. Studien. 2. Aufl. Berlin 1875.
— Disputationes Platonicae duae. Dresden 1837.
Brede. Die Ethik des pl. Symposion und das Christentum. Diss. v. Rostock. Eckernförde 1870.
Chr. A. Brandis. Handbuch der gr. röm. Phil. Berlin 1835—1844.
C. Brettschneider. Die Geometrie vor Euklid. Lpz. 1850.
V. Brochard. Protagoras et Democrite. Arch. f. G. d. Phil. II.
Brinkmann. Kritische Mathematik bei Platon. Abh. der Driesschen Schule N.T. Heft 2.
Burckhardt. Individuum und Allgemeinheit in Platons Politeia. Halle 1913.
Caird. Entwicklung der Theologie in der griech. Philosophie. Halle 1909.
Cohen. Platon und die Mathematik. Marburg 1878.
— Logik der reinen Erkenntnis. Berlin 1902.
Cassirer. Das Erkenntnisproblem. I Bd. Berlin 1906.
J. Fr. Damman. De humanae sentiendi et cogitandi facultatis natura ex mente Platonis. Diss. I u. II 1792.
H. Dieck. Untersuchungen zu Platons Ideenlehre. Prgr. der Pforta 1876.
P. Deussen. Vedanta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie. Berlin 1922.
A. Döring. Die eschatolog. Mythen Platons. Archiv für Gesch. d. Phil. VI. 1893.
F. Dümmler. Prolegomena zu Platons Staat. In: Kleine Schriften. Leipzig 1901.
G. Entz. Pessimismus und Weltflucht bei Platon. 1911.
P. W. Forchhammer. Die Athener und Sokrates. Berlin 1837.
D. Faber. Die platon. Erkenntnislehre. Prgr. Neustadt Eberswalde 1869.
E. Frank. Plato und die sogenannten Pythagoreer. Halle 1923.
W. Freytag. Die Entwicklung der griech. Erkenntnistheorie. Halle 1907.
H. Friedemann. Platon, seine Gestalt. Berlin 1914.
Th. Gomperz. Griech. Denker. Lpz. 1914.
E. Gothein. Platos Staatslehre in der Renaissance. In: Sitzungsber. der Heidelb. Ak. der W. Phil. Hist. Klasse 1902, Abh. 6.
G. Grote. Platon and the other companions of Socrates. London 1886. 3 vol.
Nicolai Hartmann. Platos Logik des Seins. Giessen 1909.
R. Fr. Hermann. Geschichte und System der Platonischen Philosophie. Heidelberg 1839.
— Die historischen Elemente des Platon. Staatsideals. In: Gesamm. Abh. Göttingen 1849.
J. Hirmer. Entstehung und Komposition der Platonischen Politeia. München, Diss. 1898.
R. Hirzel. Der Dialog. Lpz. 1895.
Hönigswald. Philosophie des Altertums. München 1917.
E. Horneffer. Der Platonismus und die Gegenwart. München 1921.
F. Horn. Platonstudien. Wien 1893.
Howald. Die plat. Akademie und die moderne Universitas litterarium. Bern 1921.
O. Ihni. Ueber die Begriffe der platon. δόξα. Diss. 1877.
Immisch. Zum gegenwärtigen Stand der plat. Frage. Neue Jahrb. 1899 (2). S. 549—581.
W. Janell. Questiones platonicae. Flecheis. Jahrb. 1901. Suppl. 265—336.

G. Junge. Wann haben die Griechen das Irrationale entdeckt? Novae Symb. Graech. Halle 1907.
R. Joel. Der echte und der Xenophont. Sokr. 1. Bd. Berlin 1893. 2. Bd. 1901.
Justi. Ueber die ästhetischen Elemente der platon. Philosophie. Marb. Diss. 1896.
F. Köppen. Rechtslehre nach plat. Grundsätzen. Lpz. 1819.
O. Kiefer. Platons Stellung zur Homosexualität. Jahrb. f. sexuelle Zwischenstufen VII, 1. (1905).
A. B. Krische. Die theol. Lehren der griech. Denker. Gött. 1840.
E. Kühnemann. Kant, Bd. 1: Der europäische Gedanke im vorkantischen Denken, München 1923.
E. Laas. Idealismus und Positivismus, 1 Bd. Berlin 1879.
P. L. Landsberg. Wesen und Bedeutung der Platon. Akademie. Eine erkenntnissociologische Untersuchung. Bonn 1921.
Lask. Logik der Philosophie. Tübingen 1911.
Th. Levy: Quaenam Platonis de scientia sententia sit etc. Locau 1844.
W. Lutoslawski. The origin and growth of Platons logic. London 1897.
— Erhaltung und Untergang der Staatsverfassung nach Plato, Aristoteles und Machiavelli. Dorpater Magisterschrift 1884.
E. Maaß. Goethe und die Antike. Stuttgart 1912.
Macher. Die μαιευτική. Schleiz. 1747.
Marck. Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven. München 1912.
F. Michelis. Die Philosophie Platons. Münster 1859.
A. Menzel. Kallikles. Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren. Wien 1922.
— Untersuchungen zum Sokrates-Prozesse. In: Sitzgsber. d. Akad. d. Wissensch. in Wien. Phil.-hist. Klasse Prt. CXIV Wien 1902.
H. Meyer. Platon und die Aristotelische Ethik. München 1919.
K. Meiser. Krit. Beiträge. Prgr. München 1891.
L. Myska. Verhältnis des Politikus zur Politik in den Nomoi. Prgr. Allenstein 1892.
P. Natorp. Platos Staat und die Idee der Socialpädagogik. Berlin 1895.
— Platons Ideenlehre. Lpz. 1921.
— Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems. Berl. 1884.
— Ueber Sokrates. Phil. Monatshefte XXX 7 und 8.
B. Newhall. The dramatic and mimetic features of the Gorg. Baltimore 1891.
H. Oldenberg. De Platonis arte dialect. Göttingen 1873.
W. Pater. Plato und der Platonismus. Aus dem Engl. Jena 1904.
D. Peipers. Untersuchungen über d. syst. Plat. Erkenntnistheorie. Lpz. 1874.
— Antologica Platonica. Lpz. 1883. Passim.
H. Pestalozzi. Zur Auffassung von Pls. Protagoras. Zürich 1913.
E. Platner: Ueber die Prinzipien der plat. Kriminalgesetze. Gesell. f. Altswiss. 1844, No. 85, 86.
v. d. Pfordten. Das Beamtenideal bei Platon und seine Bedeutung für die Gegenwart. In: Ann. des Deutsch. Reiches für Gesetzg., Verw. und Volksw. 1920.
M. Pohlenz. Aus Platons Werdezeit. Philologische Untersuchungen. Berl. 1913.
— Staatsgedanken und Staatslehre der Griechen, Lpz. 1923.
R. v. Poehlmann. Geschichte der socialen Frage und des Socialismus in der antiken Welt. München. 1925. 2 Bde.

H. Raeder. Platons philos. Entwicklung. Lpz. 1905.
G. F. Rettig. Prolegomena ad Platonis Ream publicam. Bern 1845.
S. Ribbing. Genet. Darst. der Plat. Ideenlehre. 1 Bd. Lpz. 1863. 2 Bd. Lpz. 1896.
C. Ritter. Platon. 2 Bde.
L. Robin. La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Paris 1908.
— La théorie platonicienne de l'amour. Paris 1908.
E. Rohde. Psyche. 2. Aufl. 1898, 2 Bde.
B. Rothlauf. Die Mathematik zu Platons Zeit.
E. Sachs. Die fünf platon. Körper. Berold. 1914.
Salin. Platon und die griechische Utopie. München 1921.
C. Schaarschmidt. Die Sammlung der plat. Schriften. Bonn, 1866.
M. Schanz. Beiträge zur vorsokrat. Philosophie. Gött. 1864.
C. Schmidt. Emendationes Plat. Bielefeld 1848.
A. Schwessinger. Die Eigenart platon. Kunst im Aufbau der Politeia. In: Bayrische Blätter für das Gymnasial-Schulwesen 1924.
H. Siebeck. Das Problem des Wissens bei Sokrates und in der Sophistik. Prgr. Halle 1810.
P. Shorey. Platos Laws and the Unity of Pl. thought. Class. Phil. IX.
J. Socher. Ueber Platons Schriften. München 1820.
J. Steger. Platons Studien, 3 Hefte. Innsbruck 1869—72.
H. v. Stein. Sieben Bücher zur Gesch. des Platonismus. I Bd. Gött. 1862
J. Stenzel. Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. Leipzig und Berlin 1924.
— Zwei Begriffe der platon. Mystik. Breslau 1914.
— Studien zur Entwicklung der platon. Dialektik. Breslau 1917.
Steffens. Die Entwicklung des Zeitbegriffs bei Platon. Berlin 1911.
Stewart. Platos Doctrine of Ideas. Oxford 1909.
Fr. R. Stumpf. Verhältnis des Platonischen Gottes zur Idee des Guten. Hallens. Diss. 1869.
F. Susemihl. Die genet. Entwicklung der platon. Philosophie. Lpz. 1855.
— Neue platon. Forschungen. Greifswald 1898. Rhein. Mus. 63 (1898).
Taylor. Plato. London 1909.
G. Teichmüller. Ueber die Reihenfolge der platon. Dialoge. Lpz. 1879.
W. G. Tennemann: System der platon. Phil. Lpz. 1794.
Thiemann. Die plat. Eschatologie. Prgr. Berlin 1892.
Fr. Ueberweg. Untersuchungen über Echtheit und Zeitfolge der platon. Schriften. Wien 1861.
A. Vera. Pl. e l'immortalita. Della Acad. d. Napol. ib. (1881).
H. Vogt. Die Entdeckungsgesch. des Irrationalen nach Platon. Biblioth. math. III. Folge, X. Bd. Lpz. 1910.
N. Wecklein. Die Sophisten und die Sophistik nach Platon. Würzburg 1866.
Wichmann. Platons Lehre von Instinkt und Genie.
— Platon und Kant.
M. v. Wilamowitz-Moellendorff. Platon. Berlin 1919.
O. Willmann. Geschichte des Idealismus, Braunschweig 1907, F.I.
W. Windelband. Gesch. d. alten Philosophie (Iwan Müllers Handb. V 1).
— Lehrbuch d. Gesch. d. Philosophie, Tüb. 1903.
— Einleitung in die Phil. Tüb. 1914.
— Platon, Frommans Klassiker IX.
E. Zeller. Vorträge und Abhandlungen. Lpz. 1875.